~~U13974~~ 16-12-09

U5050

Title – KHAYYAM AUR USKE SAWANEH-O-TASANEEF PAR NAAQADAANA NAZAR.

Creator – Sayyed Suleman Nadvi.

Publisher – Matba Maruf (Azamgarh)

Date – 1933

Pages – 509

Subject – Khayyam – Sawaneh-o-Tanqeed; Tazkira. Masnafeen – Farsi – Khayyam.

خیام
از
سید سلیمان ندوی

خیام

اور اُس کے

سوانح و تصانیف پر ناقدانہ نظر

از

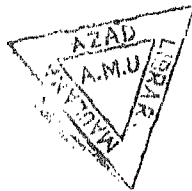
سید سلیمان ندوی

یہ مقالہ آل انڈیا اورینٹل کانفرنس منعقدہ دسمبر سنہ ۱۹۳۰ء میں بمقام پٹنہ پیش کیا گیا تھا

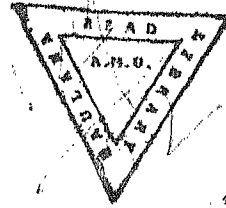
اور اب

حکیم خیام کے چند غیر مطبوعہ فلسفیانہ رسائل اور رباعیات کے ایک غیر مطبوعہ نسخہ کے ساتھ شائع کیا جا رہا ہے

باہتمام مولوی مسعود علی ندوی

مطبع معارف اعظم گڈھ

طبع اول سنہ ۱۹۳۳ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچہ

الحمد للہ رب العالمین، والصلوٰۃ علیٰ رسولہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین،

خیام کی نسبت ہر زبان مین اتنا کچھ کہا جاچکا ہے کہ اس موضوع مین کوئی جدت باقی نہین رہی ہے تاہم مین نے اس پر قلم اٹھانے کی جرأت کی جس کی صرف دو وجہین ہین، ایک تو یہ کہ اس کے بعض واقعات تصانیف اور سنین کے متعلق مجھے کچھ کہنا تھا، اور اپنی فکر و کاوش اور جد و جہد کے نئے نتیجے ارباب نظر کے سامنے پیش کرنے تھے، اور دوسری یہ کہ اب تک لوگون نے اس کو صرف اسکی رباعیون ہی کے ذریعہ سمجھنا چاہا تھا، جنکی تعیین سراسر مشکوک ہے، اور مین نے اسکو اسکی خاص فلسفیانہ تصانیف کے ذریعہ روشناس کیا ہے، جنمین وہ بالکل ایک نیا شخص معلوم ہوتا ہے، اسی لیے کتاب کے آخر مین اسکی فلسفیانہ تصانیف کا حصہ بھی شامل کر دیا ہے، تاکہ ہر شخص اس کو اس آئینہ مین بآسانی دیکھ کر پہچان سکے،

پیش نظر اوراق حقیقت مین آل انڈیا اورینٹل کانفرنس منعقدہ دسمبر ۱۹۳۰ء مین بمقام پٹنہ ایک مقالہ کی حیثیت سے پڑھے گئے تھے، قدرشناسون نے توقع سے بڑھکر حوصلہ افزائی کی تو خیال ہوا کہ رباعیات کے کچھ اور مباحث بڑھا کر اس کو کتاب کی صورت مین شائع کر دیا جائے، چنانچہ

اسکی موجودہ صورت اسی خیال کا نتیجہ ہے، اور دل نے کہا کہ اگر ارباب نظر کی نگاہ مین اس کتاب مین کوئی نئی بات نہ بھی ہو تو کم از کم یہی کیا کم ہے کہ "خیامیات" کے متعلق ہماری زبان مین ایک مستقل کتاب موجود ہو جائیگی، وکفیٰ بہ فخراً،

مین نے اس کتاب کی لفظی و معنوی تصحیح سنین کی تحقیق و تطبیق، واقعات کی تلاش و تفتیش، اور ماخذون اور سندون کے حوالون مین اپنی استطاعت بھر پوری احتیاط کی ہے، تاہم انسانی کوششون کی نسبت غلطیون سے پاک اور خطاؤن سے بری ہونے کا دعویٰ کون کرسکتا ہے،

استدراک و اضافہ کے آخری عنوان مین بعض امور کی تصحیح یا مزید توضیح کردیگئی ہے،

کاپیون اور پروفون کی تصحیح مین بھی خاص کوشش کیگئی جسکا اتنا اثر ضرور رہا کہ کتاب مین نسبتہً غلطیان کم ہین، اہم غلطیون کو قلم سے یا چیٹ چھپوا کر درست کردیا گیا ہے، تاہم اس احتیاط کی بنا پر کہ شاید کوئی نسخہ تصحیح سے رہگیا ہو آخر مین تصحیح اغلاط کا ضمیمہ بھی شامل کردیا گیا ہے،

اصل کتاب ڈیڑھ برس سے چھپی رکھی تھی، مگر خیام کے آخری رسالہ میزان الحکم کی کسی صحیح اصل کی تلاش و جستجو اور حصول کے انتظار اور اسکی تصحیح کی کوشش مین طباعت کا کام رکا رہا شروع ستمبر ۱۹۳۲ء مین بمبئی سے جب اس کے فوٹو آئے تو بقیہ کتاب کی چھپائی پوری کیگئی،

آخر مین مجھے اپنے عزیز رفیق مولوی سعید صاحب انصاری مؤلف سیر الصحابیات کا شکریہ ادا کرنا ہے جنھون نے کاپیون اور پروفون کی تصحیح بڑی کوشش و جانفشانی سے کی ہے، اور انڈکس بنانے کا کام باریک بینی اور دیدہ ریزی سے انجام دیا ہے،

۱۷ اگست ۱۹۳۳ء

سید سلیمان ندوی
دار المصنفین، اعظم گڈھ

فہرست مضامین خیام،

استدراک و اضافہ

۴۷۱ - ۴۸۷

رسالة في الوجود عن الشيخ الامام حجة الحق على الخلق عمر بن ابراهيم الخيامي
قدس الله روحه

بسم الله الرحمن الرحيم سبحان الذي جل جلاله وتقدست
اسماؤه اعطى كل شيء خلقه ثم هدى واحصى كل شيء عددا والصلوة على نبيه
المصطفى محمد وآله الطاهرين الاوصاف للموصوفات على ضربين ضرب
يقال له الذاتي وضرب يقال له العرضي ومن الاوصاف العرضية ما يكون لازما
للموصوف ومنها ما يكون لازما بل يمكن ان يكون مفارقا اما بالوهم فحسب واما
بالوهم والوجود معا ثم كل واحد من الذاتي والعرضي ينقسم الى قسمين قسم يقال
له الاعتباري وقسم يقال له الوجودي فاما القسم الوجودي فهو كوصف الجسم
بالاسود اذا كان اسود فان السواد صفة وجودية اي هو معنى زائد على ذات
الاسود وصفا وجوديا واثبات هذا القسم الوجودي مستغني عن البرهان
لظهوره عند العقل بل عند الوهم والحس واما القسم الاعتباري العرضي كوصف
الاثنين بانه نصف الاربعة لانه لو كان كون الاثنين نصف الاربعة امرا زائدا
على ذاته لكان للاثنين معان زائدة على ذاته لا نهاية لها بالعدد والبرهان
قائم على استحالته واما القسم الاعتباري الذاتي كوصف السواد بانه لون
كونه لونا وصف ذاتي له والبرهان على ان اللونية ليست بصفة زائدة على ذات
السوادية في الاعيان هو انها لو كانت صفة زائدة فلا بد من ان يكون عرضا
اذ السواد عرض ثم كيف يمكن ان يكون عرض موضوعا لعرض آخر وان كان موضوع
السوادية موضوعا للونية لكانت اللونية صفة في موضوع السواد ولكانت
اللونية امرا موجودا في الاعيان بلونية من خارج ذاته ان يكون سوادا وهذا محال
ومعنى قولنا الوصف الاعتباري هو ان العقل اذا عقل معنى فانه يفصل ذلك

ما لا

صورة نسخة رسالة الوجود بالعربية لعمر بن ابراهيم الخيامي المحفوظة
في مكتبة حكومة برلين (استيت بيبليوتيك) رقم ٢٢٧٠

رسالة بالعجمية لعمر الخيام في كليات الوجود

بسم الله الرحمن الرحيم

چنین گوید ابو الفتح عمر بن ابراهیم الخیامی که چون مرا سعادت خدمت صاحب عادل فخر الملک بن مؤید حاصل
شد و قربت و اختصاص جاه و لقای مجلس خویش بمن ارزانی داشت و از من یادگاری خواست در علم کلیات بر سبیل
جزوی بر سبیل رسالت از بهر درخواست او املی کرده شد تا اگر اهل علم و حکمت بران نظر کنند دانند که این مختصر
مفید تر از جمله مطولات است این معانی مقصود حاصل گردانیدند و لطفه آغاز سخن
بدانک هر چه موجودات است بجز ذات باری که علت اول است و آن جوهرست و جوهر یا قسمت است جسمست
و بسیط و لفظهای که بازای معنی کلیات است اول لفظ جوهرست و جوهر را زاید و قسمت کنی آن لفظ

عکس نسخهٔ کلیات الوجود فارسی موجود در کتبخانهٔ برٹش میوزیم لنڈن

الباب الخامس في ميزان الماء المطلق للإمام عمر الخيامي والعناية والبرهان عليه
إذا كانت الكفتان أو إحداهما في الماء والقول فيه يدور على أربعة فصول

الفصل الأول

في صنعة الميزان والوزن به قال الإمام عمر بن ابراهيم الخيامي إذا أردت أن تعرف مقدار كل
واحد من الذهب والفضة في جسم مركب منهما أخذنا مقدارا من الذهب الخالص ونعرف وزنه في الهواء
وكذلك نأخذ فضة خالصة ونعرف وزنها الهوائية ثم نأخذ كفتين متساويتين متشابهتين في ميزان
لعمود متشابه الأجزاء مستوي الشكل ونضع الذهب في إحدى الكفتين في الماء وفي الكفة الأخرى
ما يثقلها حتى يعتدل العمود موازيا للأفق ونعرف مقداره ثم نعرف نسبة وزنها الهوائي إلى وزنها المائي ثم
نأخذ المركب ونعرف وزنه الهوائي إلى وزنه المائي فإن كانت النسبة مثل وزن الذهب الهوائي
إلى وزنها المائي فإن المركب هو من الذهب الخالص لا شيء فيه من الفضة وإن كانت النسبة مثل نسبة الفضة
فإن المركب هو من الفضة لا شيء فيه من الذهب وإن كانت النسبة فيما بينهما حينئذ يكون الجسم مركبا بينهما

صورة نسخة ميزان الحكم عمر بن ابراهيم الخيامي الموجودة في مكتبة
جامع بمبئي

هنگام سپیده دم خروس سحری
دانی که چرا همی کند نوحه گری
یعنی که نمودند در آیینهٔ صبح
کز عمر شبی گذشت و تو بیخبری

تمام شد رباعیات ملک الحکما شیخ
عمر خیام طاب الله ثراه
بتاریخ سلخ شهر رجب المرجب
سنه احدی عشر و تسعمائه
الهجریة النبویة

بید العبد المذنب
سلطان علی الکاتب

عکس نسخۂ رباعیات خیام، موجودہ کتبخانۂ اصلاح دیسنہ
ضلع پٹنہ،

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سوانح خیام کے ماخذ و مصادر

پر

ناقدانہ تبصرہ

حکیم عمر خیام پر مشرق اور مغرب کے دونوں ملکوں میں اتنا لکھا جا چکا ہے، کہ اس میں کوئی نئی بات پیدا کرنا مشکل ہے، لیکن عجیب بات یہ ہے، کہ جس موضوع پر جتنا زیادہ کہا جاتا ہے، اس میں اتنی ہی زیادہ غلط فہمیاں اور پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں، غریب خیام بھی اسی مصیبت میں مبتلا ہے، اس لیے بدگمانی نہ ہوگی، اگر آپ یہ سمجھیں کہ خیام کے متعلق میرے اس مقالہ سے شاید کچھ غلط فہمیاں اور پیچیدگیاں اور زیادہ بڑھ جائیں گی، کم نہ ہوں گی، لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ انہیں پیچیدگیوں سے مشکلات کی کشایش ہو، اس لیے میں نے بھی اس ہفت خوان کو طے کرنے میں رستمی کی جرأت کی ہے،

اس سے پہلے کہ اصل بحث شروع کی جائے ان کتابوں کا جائزہ لینا ہے جو حکیم خیام کے حالات

کی ماخذ و مصدر ہین، اور اُن اہم تصانیف پر تبصرہ کرنا ہے جو خیام پر مشرق و مغرب مین ابتک لکھی گئی ہین، اسمین کوئی شک نہین ہو کہ خیام کیساتھ اسوقت مشرق مین بھی جو دلچسپی لیجا رہی ہے وہ تمامتر مغرب کی داد و تحسین کا نتیجہ ہے، خیام کے سوانح و حالات اور اوسکی تصنیفات، اور خصوصاً رباعیات کی تلاش و جستجو و اشاعت مین سب سے زیادہ فضلاے مغرب نے حصہ لیا، اسیطرح اُس کے حالات کے قدیم ماخذون کی تلاش و تحقیق کے میدان مین بھی انہین کا قدم پہلے آگے بڑھا، اس لیے نامناسب نہ ہوگا، کہ ان ماخذ کا ذکر ان ماخذ کے دریافت کرنے والون کی کوششون کے ذکر کے ساتھ ساتھ کیا جائے،

۱- اس سلسلہ مین سب سے پہلا نام فرنچ مستشرق پروفیسر ہوتسما (Houtsma) کا ہے، اس سے پہلے خیام کے حالات مین جو کچھ لکھا جاتا تھا، وہ عموماً نظام الملک اور حسن صباح کی ہمسنی و ہمدرسی کی داستان ہے، جو متاخرین کی اکثر تاریخون اور تذکرون مین موجود ہے، پروفیسر ہوتسما پہلا شخص ہے جس نے اس قصہ کے استناد پر شک و شبہہ کی نگاہ ڈالی، عربی مین زبدۃ النصرہ کے نام سے آل سلجوق کی ایک تاریخ ہے، اس کتاب زبدۃ النصرہ کی حقیقت یہ ہے کہ سلطان محمود سلجوقی کے وزیر انوشیروان ابن خالد المتوفی ۵۳۲ھ نے فارسی مین آل سلجوق کی ایک مختصر تاریخ لکھی تھی، (یہ وہی انوشیروان ہے جس کے اشارہ سے ابو القاسم حریری نے اپنے مشہور مقامات حریری لکھے ہین) انوشیروان کی اس مختصر فارسی تاریخ کا نام چلپی کے بیان کے مطابق "فتور زمان الصدور و صدور زمان الفتور" ہے، اس کے بعد عماد الدین کاتب المتوفی ۵۹۷ھ نے "نصرۃ الفترہ و عصرۃ الفطرہ" کے نام سے عربی مین انشا پردازانہ لفاظی مین قافیون کے جوڑ توڑ کے ساتھ سلجوقیون کی ابتدائی تاریخ دیباچہ کے طور پر لکھی، اور اُس مین

انوشروان کی کتاب کو اسی لفاظی اور قافیہ کی پابندی کیساتھ عربی مین ترجمہ کرکے اپنی کتاب مین شامل کردیا، اس کے بعد ابوالفتح بنداری المتوفی ۶۲۳ھ نے نصرۃ الفترہ کی لفاظی اور حشو وزوائد کو کم کرکے اس کا ایک مختصر نسخہ تیار کیا جسکا نام زبدۃ النصرہ وعصرۃ الفطرہ ہے، ان کتابون کی لفاظی اور قافیہ بندی کی رعایتون سے اندازہ ہوتا ہے کہ ابوالقاسم حریری کے انداز نے خیالی افسانون سے نکل کر تاریخ کے میدان مین بھی اپنا سکہ جمالیا تھا،

بہرحال اسی آخری کتاب کو پروفیسر ہوتسما نے ۱۸۸۹ء مین شائع کیا، اور اس پر ایک فرنچ مقدمہ لکھا، اس مقدمہ مین اس کتاب کے اس ایک فقرہ کے ایک لفظ (مکتب) سے جسمین باطنی ملاحدہ کا ذکر اور حسن صباح کی طرف اشارہ ہے یہ مطلب نکالا ہے، کہ حسن صباح وغیرہ جس سلجوقی وزیر کے ہم درس اور ہمسن تھے، وہ یہی انوشیروان خالد ہے،[۱] اس دیباچہ نے خیام و نظام الملک و حسن صباح کی مشہور دلچسپ داستان کو سب کی نگاہون مین مشکوک بنادیا، اور اصلی خیام کی تلاش کی طرف لوگون کو متوجہ کردیا۔

۲- خیام کی تاریخی شخصیت پر یورپ مین سب سے پہلے جسکی نگاہ پڑی وہ روسی مستشرق والنٹین زوکوووسکی Valentin Zhukovski ہے، جس نے خیام پر ۱۸۹۷ء مین ایک محققانہ مضمون روسی زبان مین لکھا، یہ مضمون پٹرسبرگ مین **مظفریہ** نام کے ایک مجموعۂ مقالات کے ضمن مین چھپا ہے، اس مضمون کے دو حصے ہین، پہلے حصہ مین ان مستند عربی و فارسی کتابون کے بعینہ وہ اقتباسات ہین جنمین پروفیسر موصوف کو حکیم خیام کے حالات یا برائے نام تذکرے ملے ہین، مضمون کا دوسرا حصہ حکیم خیام کے ان ۸۲ رباعیات پر مشتمل ہے، جنکو موصوف نے دوسرے شعرار کے رباعیات مین مخلوط

---

[۱] دیباچۂ فرانسیسی زبدۃ النصرہ ص ۱۴ و ۱۵، بریل،

اوران کی طرف منسوب پایا ہے، اور اس لیے ان کو "آوارہ گرد رباعیات" کے نام سے موسوم کیا ہے،

زوکوفسکی نے اپنے اس مضمون میں خیام کے حالات حسب ذیل مصنفین کے حوالہ سے نقل کیے ہیں،

۱۔ نزہتہ الارواح و روضتہ الافراح فی تواریخ الحکماء المتقدمین لشمس الدین محمد بن محمود الشہرزوری تالیف سنہ ۵۸۶ھ سے سنہ ۶۱۱ھ،

۲۔ مرصاد العباد، شیخ نجم الدین ابوبکر رازی معروف بہ دایہ، تالیف سنہ ۶۲۰ھ،

۳۔ تاریخ الحکماء، قاضی اکرم جمال الدین ابوالحسن علی بن یوسف قفطی، تالیف سنہ ۶۲۴ھ سے سنہ ۶۴۶ھ

۴۔ فردوس التواریخ، مولنا خسرو ابرقوہی، تالیف سنہ ۸۰۸ھ،

۵۔ تاریخ الفی، احمد بن نصر اللہ ٹھٹھوی سندھی، تالیف سنہ ۱۰۰۰ھ،

۳۔ زوکوفسکی کے اس مضمون کو ڈاکٹر ڈینی سن راس نے انگریزی میں نقل کیا، اور اپریل سنہ ۱۸۹۸ء کے جرنل آف دی رائل ایشیاٹک سوسائٹی میں شائع کیا، اسکا اثر یہ ہوا کہ انگریز مستشرقون کے اندر بھی خیام کی تحقیق کا ولولہ پیدا ہوا، چنانچہ سب سے پہلے پروفیسر براؤن نے (جن سے سنہ ۱۹۲۰ء میں کیمبرج میں مجھے ملاقات کی عزت حاصل ہوئی) سنہ ۱۸۹۹ء میں جرنل آف دی رائل ایشیاٹک سوسائٹی، لندن میں (صفحہ ۴۰۹ - صفحہ ۴۱۱) ایک مختصر مضمون لکھا، جسمین خیام کے سوانح کے بعض نئے ماخذ ذکر کیے، اور خصوصیت کیساتھ مغلون کی تاریخ جامع التواریخ کا ایک حصہ شائع کیا، جسمین حسن صباح اور باطنیون کے سلسلہ مین عمر خیام اور نظام الملک و حسن صباح کی ہمدرسی و معاہدہ کی وہی پرانی داستان مذکور ہے، پروفیسر براؤن کے اس مضمون کا عنوان یہ ہے "خیام پر کچھ مزید روشنی"،

۴۔ سنہ ۱۹۰۸ء مین ستیھیون پریس لندن نے رباعیات خیام کے انگریزی ترجمہ فٹزجیرلڈ کا نیا نسخہ

شائع کیا اور اس پر ڈاکٹر ڈینی سن راس نے اوصفون مین ایک دیباچہ لکھا، اور اس دیباچہ کو تین بابون مین منقسم کیا، پہلے باب مین خیام کے تاریخی عہد کی تفصیل ہے، دوسرے مین خیام کے ذاتی حالات ہین اور تیسرے مین فرنز جیرلڈ کے ترجمہ کا حال ہی، دوسرا باب جو ۳۸-۶ تک خیام کے حالات مین ہی، اسمین ڈاکٹر راس نے زوکوو ڈسکی اور براؤن کے مضامین کو اور ہوٹسما کے نظریہ کو اپنے بعض مزید بیانات کیساتھ درج کیا ہی، اور ہوٹسما کے نظریہ کی تائید کی ہی، اور خیام کی تاریخ ولادت اور تاریخ وفات کی تعیین کی ناتمام کوشش کی ہی،

راس نے اس مضمون مین حسب ذیل کتابون کے اقتباسات درج کئے ہین،

۱- چہار مقالہ عروضی سمرقندی (خیام کا معاصر تھا)

۲- فردوس التواریخ،

۳- نزہۃ الارواح شہرزوری،

۴- مرصاد العباد رازی،

۵- تاریخ الحکما قفطی،

۶- آثار البلاد قزوینی،

۷- جامع التواریخ، رشید الدین فضل اللہ،

۸- تاریخ الفی ٹھٹھوی،

۹- ریاض الشعراء،

۱۰- ابن الاثیر،

۵، پروفیسر براؤن نے اسی کے بعد اپنی مشہور کتاب لٹریری ہسٹری آف پرشیا تصنیف کرنی شروع کی ہے، ۱۹۰۶ء مین اوسکی دوسری جلد شائع ہوئی، اسمین خیام اور حسن صباح کے حالات مین ان تمام معلومات بالا کو نہایت خوبی کیساتھ یکجا کر دیا، اور کچھ نئے معلومات بھی جستہ جستہ ان مباحث مین بڑھائے، اور حسب ذیل ماخذ کے اقتباسات تاریخی ترتیب سے شائع کئے،

۱ - چہار مقالہ عروضی سمرقندی،

۲ - مرصاد العباد، نجم الدین رازی،

۳ - تاریخ الحکماء قفطی،

۴ - نزہتہ الارواح، شہرزوری،

۵ - آثار البلاد، قزوینی،

۶ - جامع التواریخ فضل اللہ،

۷ - فردوس التواریخ،

۸ - تاریخ الفی، ٹھٹھوی،

۹ - کشف الظنون، حاجی خلیفہ،

۶ - علامہ عبدالوہاب قزوینی ایران کے موجودہ علما مین نہایت لائق اور وسیع النظر عالم ہین، (ان سے مجھے ملاقات کی عزت پیرس مین ۱۹۲۰ء مین حاصل ہوئی ہے) انھون نے پروفیسر براؤن کے زیرنگرانی گب میموریل سیریز کی متعدد کتابون کا نہایت خوبی کیساتھ تصحیح و تحشیہ کیا اور تبصرہ لکھا، انھین مین عروضی سمرقندی کا چہار مقالہ بھی ہے، جسکی تصحیح و تحشیہ اور ضمیمہ نگاری کی خدمت ۱۹۰۹ء

مین علامہ موصوف نے ادا کی ہے، اس ضمیمہ مین انھون نے خیام کے متعلق پروفیسر براؤن کی تحریر کا خلاصہ فارسی مین نقل کرکے بعض جزئی باتین اپنی طرف سے بڑھائی ہین،

اصل ماخذون مین قزوینی نے صرف ایک ماخذ یعنی خاقانی کے ایک شعر کا اضافہ کیا ہے جسمین خیام کا نام آیا ہے، اور ان ماخذون کی تاریخی ترتیب یہ رکھی ہے،

۱- چہار مقالۂ عروضی سمرقندی، تالیف ۵۵۲ھ (تقریباً)

۲- خاقانی المتوفی ۵۹۵ھ کا ایک شعر،

۳- نزہۃ الارواح شہرزوری، (۵۸۶ھ-۶۱۱ھ)

۴- مرصاد العباد شیخ نجم الدین دایہ تالیف ۶۲۰ھ

۵- تاریخ کامل ابن اثیر زیر حوادث (۴۶۷ھ) تالیف ۶۲۸ھ

۶- اخبار العلماء باخبار الحکماء جمال الدین قفطی تالیف ۶۲۴ھ-۶۴۶ھ،

۷- آثار البلاد زکریا قزوینی تالیف ۶۷۴ھ

۸- جامع التواریخ رشید الدین فضل اللہ المقتول ۷۱۸ھ

۹- فردوس التواریخ مولانا خسرو ابرقوہی تالیف ۸۰۸ھ

۱۰- تاریخ الفی احمد بن نصر اللہ ٹھٹھوی سندھی تالیف ۱۰۰۰ھ

دوسرے ماخذ اس کے بعد ایک سو سال پہلے تک کسی شخص نے خیام کے حالات و سوانح کے متعلق کسی نئے ماخذ کا اضافہ نہین کیا، لیکن اگر عام فارسی تاریخون اور تذکرون کی تلاش کیجائے، تو ان دس مذکورۂ بالا ماخذون پر دس کا اور اضافہ ہوسکتا ہے، مثلاً تاریخون مین تاریخ گزیدہ، روضۃ الصفا، اور

حبیب السیر کا، اور تذکرون مین ہفت اقلیم امین رازی، دولت شاہ سمرقندی، آتشکدۂ آذر، ید بیضا آزاد، مجمع الفصحا، ہدایت اور مخزن الغرائب سندیلوی کا، مگر ان کتابون مین کوئی نئی بات نہین، محض نام ہے یا انھین پرانی باتون کا اعادہ و تکرار ہے، لیکن قدامت کے خیال سے جہان صرف چند لفظون کی خاطر مرصاد العباد اور آثار البلاد کا حوالہ ضروری تھا، وہان تاریخ گزیدہ جو ۷۳۰ھ کی تالیف ہے نا قابل التفات نہین ہے،

دو نئے قدیم ترین ماخذ
۱۔ خریدۃ القصر

ابھی حال مین قدامت کے لحاظ سے خیام کے متعلق دو نہایت ہی قدیم ماخذون کا پتہ چلا ہے، جنمین سے ایک عماد کاتب اصفہانی کی خریدۃ القصر ہے اور دوسری ابو الحسن بیہقی کی تاریخ الحکما ہے، عماد الدین کاتب اصفہانی نے ۵۷۲ھ مین خریدۃ القصر کے نام سے عربی مین شعرا اور ادبا کا تذکرہ لکھا تھا، اس کتاب کا نسخہ کتبخانۂ لیڈن مین ہے، شعرائے خراسان کے ضمن مین اس کے ۲۳۸ ورق پر عمر خیام کا حال ہے، اس کا حوالہ عبد الوہاب قزوینی نے حواشی چہار مقالہ کے آخری ضمیمہ (ص ۲۵۹) مین دیا ہے، مگر افسوس ہے، کہ قزوینی نے یہ کتاب خود نہین دیکھی اور نہ عبارت نقل کی ہے، صرف کتبخانۂ مذکور کی فہرست مرتبۂ ڈوزی مین اسکا ذکر اسکی نظر سے گذرا ہے، مین نے کتبخانۂ مذکور سے اس عبارت کے حاصل کرنے کی کوشش کی، مگر افسوس کہ کامیابی نہین ہوئی،

محمد بن محمد عماد الدین کاتب الاصفہانی ایرانی تھا، اصفہان مین ۵۱۹ھ مین پیدا ہوا، بڑا حصہ بغداد مین وزیر ابن ہبیرہ المتوفی ۵۶۰ھ کی خدمت مین گذارا، پھر اتابک نور الدین شہید کے دربار موصل مین، پھر سلطان صلاح الدین ایوبی کے دربار مین، مصر و شام مین، اور آخر وہین شام مین ۵۹۷ھ مین انتقال کیا، اس نے انوشروان خالد کی کتاب تاریخ سلجوق کی عربی کی، اور البرق الشامی اور

الفتح القدسی (فتح بیت المقدس کی تاریخ) اور خریدۃ القصر خریدۃ العصر نامی کتابین تالیف کین، اس خریدۃ القصر مین اس نے عراق، عجم، شام، جزیرہ، مصر، اور مغرب (شمالی افریقہ) کے ان شعراء کے حالات لکھے ہین، جو ۵۰۰ھ کے بعد سے لیکر ۵۷۲ھ تک گذرے[۱]، انھین مین خیام کا نام بھی ہے،

عماد کاتب کی تمام کتابین مقفی اور مسجع عربی مین ہین ہین یقین کرتا ہون کہ قاضی اکرم قفطی نے جو عماد کے کچھ ہی دنون کے بعد شام مین پیدا ہوا، اور جو سلاطین ایوبی سے وابستہ تھا، اور جس کے سامنے عماد کی تصنیفات کا ذخیرہ بے شبہہ ہوگا، اس نے اپنی کتاب اخبار العلما، باخبار الحکما، مین جسکو اس نے ۶۲۴ھ اور ۶۴۶ھ کے درمیان لکھا ہے، خیام کا حال عماد کاتب کی اسی خریدہ ہی سے حرف حرف نقل کیا ہے، کیونکہ اس موقع کی عبارت قفطی کے طرز وروش کے برخلاف، عماد کاتب کی عبارت ہی طرح سرتاپا مسجع و مقفی ہے، عماد کو اصفہان کی ولادت اور عراق و بغداد کی اقامت کے سبب سے خیام سے پوری واقفیت ہوگی، اور اسی لیے صرف اُسی نے خیام کے ورود بغداد کی اطلاع بہم پہنچائی ہے، عماد کاتب، مدرسۂ نظامیہ کا تعلیم یافتہ، فقیہ و محدث تھا، یہی سبب ہے کہ اوس نے خیام کو اچھے لفظون سے یاد نہین کیا ہے،

۲۔ تاریخ الحکما، ابوالحسن بیہقی، لیکن عماد کاتب سے بھی متقدم ایک اور ماخذ کا ابھی حال مین پتہ چلا ہے، یہ کتاب حکمائے اسلام کے حالات مین ظہیر الدین ابوالحسن بیہقی المتوفی ۵۶۵ھ کی کتاب تاریخ حکماء الاسلام ہے، برلن یونیورسٹی لائبریری مین اسکا ایک نسخہ ہے، یہ وہی شخص ہے، جسکا حوالہ مولانا ابوالحسن ابرقوہی نے جامع التواریخ مین دیا ہے، ظہیر الدین کا باپ خیام کا دوست تھا، یہ اپنے باپ

---

[۱] دیکھو ابن خلکان،

کے ساتھ کمسنی مین ۵۰۷ھ مین خیام سے ملا تھا، اُس نے اپنی یہ کتاب ۵۴۹ھ مین لکھی ہے، اس نسخہ کی وہ عربی عبارت جسمین خیام کا تذکرہ ہے، ڈاکٹر ویل صاحب نے برلن سے نقل کرکے بھیجی، اور بولیٹن آف دی اسکول آف اورنٹیل اسٹڈیز لنڈن انسٹی ٹیوشن مین فروری ۱۹۲۹ء کی اشاعت مین شائع ہوئی

تاریخ حکماء الاسلام بیہقی جسکا دوسرا نام تتمۂ صوان الحکمۃ ہے، اس کا فارسی ترجمہ رشید الدین فضل اللہ المقتول ۷۱۸ھ کے بیٹے غیاث الدین کے زمانہ مین دُرّۃ الاخبار و لمعۃ الانوار کے نام سے کیا گیا تھا، اورنٹیل کالج میگزین لاہور نے اپنے مفید سلسلہ مین اس کتاب کو شائع کرکے علم و فن پر احسان کیا ہے، اسمین بھی (ص ۸۰) عمر خیام کے وہی حالات جو بیہقی مین ہین مذکور ہین،

خیام کے تین اصلی ماخذ اب ثابت ہوگیا ہے کہ خیام کے سوانح کے اصلی اور قدیم ترین ماخذ صرف تین ہین، ایک بیہقی کی کتاب تاریخ الحکماء، جسکا مصنف خیام سے کمسنی مین ملا تھا، اور اُس کا باپ خیام کا دوست تھا، اور خیام کا داماد خود اُسکا دوست تھا، دوسری کتاب چہار مقالہ ہے، جسکا مصنف نظامی عروضی سمرقندی ۵۰۶ھ مین اور اُس کے پس و پیش خیام سے ملتا رہا تھا، اور تیسری کتاب خریدۃ القصر ہے جسکا مصنف عماد کاتب اصفہانی، غالبًا خیام کی زندگی مین ۵۱۹ھ مین سلجوقیہ کے دار السلطنۃ اصفہان مین پیدا ہو چکا تھا، ان کے علاوہ بقیہ تمام کتابین جنمین خیام کے حالات ہین وہ کم و بیش انھین سے بعینہ یا حذف و اضافہ کیساتھ منقول ہین، شہرزوری کا بیشتر مواد بیہقی سے ماخوذ ہے، قفطی مین جو کچھ ہے وہ میرے خیال مین عماد کاتب کی خریدہ سے نقل ہے،

دو نئے متاخر ماخذ متاخرین مین دو نام اور ذکر کے قابل ہین،

۱؎ مولوی محمد شفیع صاحب (اورنٹیل کالج لاہور) نے اس مقالہ کی تحریر کے بعد مجھ سے زبانی فرمایا کہ انھون نے پچھلی اورنٹیل کانفرنس منعقدہ لاہور (۱۹۲۸ء) مین خیام کے اس نئے ماخذ پر کوئی مضمون پڑھا تھا، جو ابھی تک میری نظر سے نہین گذرا ہے،

۱- استظہار الاخبار | دولت شاہ سمرقندی نے (ضمناً) اپنے تذکرۃ الشعراء مین جو ۸۹۲ھ مین لکھی گئی ہے، خیام کا حال تاریخ استظہاری سے جسکا اصلی نام استظہار الاخبار ہے نقل کیا ہے، اس کے مصنف کا نام قاضی احمد دامغانی ہے، اس کتاب کا حوالہ تاریخ گزیدہ کے مقدمہ مین موجود ہے، تاریخ گزیدہ ۷۳۰ھ کی تصنیف ہے، اس لیے یہ تاریخ استظہاری لامحالہ ساتوین صدی کے آخر یا آٹھوین کے شروع کی تصنیف ہو گی، اس کتاب اور اس کے مصنف کا نام حاجی خلیفہ چلپی نے لیا ہے، مگر زمانہ نہین بتایا ہے،

۲- دہ فصل تبریزی | اسی طرح ترک شاعر و مؤرخ عالی نے ربیع المرسوم و تربیع المنظوم کے نام سے ۱۰۰۲ھ مین خیام کے رباعیات کا رباعی یہ رباعی جو جواب لکھا ہے اُس کے مقدمہ مین خیام کے حالات بھی لکھے ہین، اُس نے ان حالات کے دو ماخذ دیئے ہین، ایک تاریخ استظہاری بواسطۂ دولت شاہ، دوسرا مولنا احمد بن حسین الرّشید تبریزی کا رسالہ دہ فصل، ایک کسی اور کتاب سے بھی حالات نقل کئے ہین، مگر وہ تمامتر لغو و لاطائل ہین،

اس ربیع المرسوم کا قلمی نسخہ[۱] جس کے ساتھ کچھ اور بھی فارسی و ترکی کے رسائل ہین، دار المصنفین کے کتبخانہ مین ہے، یہ نسخہ ترکی طرز خط مین ہے، زبان فارسی ہے، اصل مین کسی ترک عالم کی ملکیت معلوم ہوتا ہے، اس پر ایک ترک شیخ کی یہ عربی عبارت درج ہے،

"استصحبہ الشیخ مصطفےٰ ابن شیخ علی الخلوتی فی مدینۃ القسطنطنیہ"

اور اس کے نیچے سنہ ۱۱۰۰ھ درج ہے، بہرحال یہ گیارہوین صدی کا نسخہ ہے،

افسوس ہے کہ "دہ فصل" اور اُس کے مصنف مولنا احمد بن حسین رشید تبریزی سے ہم ناواقف ہین،

---

[۱] اس نسخہ پر برادر عزیز سید نجیب اشرف ندوی سابق رفیق دار المصنفین نے چند سال ہوئے، نیرنگ خیال لاہور مین ایک تبصرہ لکھا ہے،

اور اس سے زیادہ بدقسمتی یہ ہے کہ اس نسخۂ مذکور کا درمیان سے ایک صفحہ غائب ہے، جس سے جو کچھ بھی معلوم ہو سکتا تھا، اس سے بھی محرومی ہو گئی، لیکن سب سے زیادہ اہم یہ ہے کہ رسالۂ تبریزی کے مصنف کے حوالہ سے حالی نے چہار مقالہ کا وہ حصہ نقل کیا ہے، جو خیام کی وفات اور اسکی گل پوش قبر کی کیفیت پر مشتمل ہے، اور اسمین ایک ایسا اہم اختلاف ہے، جس سے خیام کی تاریخ وفات کا زمانہ ہی بدل جاتا ہے، اور اس سے زیادہ اہم یہ ہے کہ یہ عبارت چہار مقالہ کے خود مصنف عروضی سمرقندی کے اپنے ہاتھ سے لکھے ہوے نسخہ کے حاشیہ سے منقول ہے،

اصل وصایائے نظام الملک جعلی نہین، مآخذ کے سلسلہ مین ہم نے نظام الملک طوسی کی کتاب دستور الوزراء یا وصایائے نظام الملک کا نام نہین لیا ہے، کیونکہ ژوکووسکی، ڈاکٹر راس، ہوٹسما، اور پروفیسر براؤن کی تحقیقات کے بعد سے اکثر مستشرقین اس کو اس لئے جعلی کتاب قرار دیتے ہین کہ اوس کے دیباچہ مین نظام الملک کی زبان سے عمر خیام اور حسن بن صباح کی ہمدرسی و ہمسنی کی وہی داستان درج ہے، جس کو ان مستشرقین نے اس بنا پر کہ اس کے مطابق عمر خیام اور حسن صباح کی عمرین سو برس سے بھی زیادہ ماننی پڑینگی، ماننے سے انکار کر دیا ہے، حالانکہ اس داستان کے علاوہ جو دیباچہ مین ہے اصل کتاب کے اندر اُس کے نظام الملک کے ممنون قلم نہ ہونے کی کوئی دوسری شہادت موجود نہین ہے، البتہ یہ تو ظاہر ہے، جیسا کہ اس کے دیباچہ مین تصریح بھی ہے، کہ یہ کتاب نظام الملک کے بہت بعد بلکہ کئی سو برس کے بعد مرتب ہوئی، اور اس کے خاندان کی بارھوین پشت کی ایک یادگار کے نام معنون کیگئی ہے، لیکن ساتھ ہی جامع نے یہ تصریح بھی کر دی ہے، کہ یہ کتاب نظام الملک کے اون خاص تحریری اور سینہ بسینہ نصائح سے مرتب کیگئی ہے، جو اس نے اپنے بیٹے فخر الملک کو اس غرض

سے کیے تھے تاکہ وہ وزارت کی مشکلات کو پوری طرح سمجھ سکے، اب اگر یہ صرف اس بنا پر کہ یہ کتاب نظام الملک کے بعد ترتیب پائی، نظام الملک کی تصنیف نہیں قرار پا سکتی، تو سیاست نامہ بھی جو متفقاً نظام الملک کی ملکیت ہے مشکوک نظر سے دیکھی جا سکتی ہے، کہ نظام الملک کے کتابدار کے اضافے اس کے آخر میں تصریحاً مذکور ہیں، مگر باایں ہمہ اس کتاب کے استناد اور وثوق میں کسی کو کوئی شک نہیں، پھر محض ایک دیباچہ کے اضافہ اور مسودہ کی نئی ترتیب سے وصایا کو استناد اور وثوق کے درجہ سے کیوں گرا دیا جاتا ہے، اس پر مزید بحث آیندہ آئیگی،

زبان، طرزِ ادا، بے تکلفانہ چھوٹے چھوٹے فقرے، سادگیٔ بیان، ہر چیز اس کو سیاست نامہ کے ہم پلہ اور مشابہ قرار دیتی ہے، اور اس سے زیادہ یہ کہ اس میں سلجوقی سلاطین کے جو واقعات اور اسرار بیان کئے گئے ہیں اُن کو کوئی دوسرا بناکر نہ گھڑ سکتا ہے، اور نہ جان سکتا ہے، دوسرے تاریخی واقعات بھی بڑی صحت اور خوبی کیساتھ اس میں لکھے گئے ہیں، اس قسم کی کتابوں میں ناموں کی یا سنین کی غلطیوں کا کہیں کہیں ہو جانا ان کے جعلی ہونے کی شہادت نہیں، کہ یہ کوئی تاریخ کی کتابیں نہیں، بلکہ محاضراتی یا سیاسی ہیں، اور تاریخ و سنین ان کا اصلی نہیں ضمنی مقصد ہے،

خود چہار مقالہ کس درجہ اہم اور قابلِ قدر کتاب ہے، مگر علامہ قزوینی کے تبصرہ سے معلوم ہو سکتا ہے کہ عروضی نے اسماء اور سنین میں کتنی جگہ غلطیاں کی ہیں مگر یہ شے اسکے جعلی ہونے کا ثبوت نہیں بنا

لے پروفیسر اقبال (اورینٹل کالج لاہور) نے کالج مذکور کے سہ ماہی رسالہ (نومبر ۱۹۲۳ء) میں اس پر ایک مفید مضمون لکھا ہے، مجھے خوشی ہے کہ پروفیسر صاحب نے اپنی گذشتہ رائے سے جو انھوں نے ... تحقیق ... (فروری ۱۹۲۲ء) میں اُن کے جواب میں اس کتاب کی نسبت جو لکھا تھا اس کا ثبوت ... کے بعد انھوں نے خود ... میرے فقرے یہ تھے "لیکن دوران بحث میں ... باتیں ... ڈاکٹر صاحب کے لیے محتاج ثبوت ہیں ... ان کو تسلیم کر لیا ہے، مثلاً خیام کی تاریخ وفات کا مسئلہ، وصایائے نظام الملک کے تمام تر جعلی اور فرضی ہونے کی بحث"

اور وصایا تو اس عیب سے غالباً خالی ہے، پھر دیباچہ کے ایک قصہ کے فرضی ہونے سے کل کتاب کو جعلی قرار دینا بدگمانی کی انتہا ہے، اور پھر اس قصہ کا فرضی اور جعلی ہونا بھی کسی مستند دلیل سے ثابت نہین،

خیام کے قدیم ماخذون کی ترتیب | اس تفصیل سے معلوم ہوگا، کہ سوانح خیام کے ماخذون کی صحیح زمانی ترتیب حسب ذیل ہے،

۱- تاریخ حکما الاسلام (یا تتمۂ صوان الحکمۃ) ظہیر الدین ابو الحسن بیہقی تالیف ۵۴۹ھ

۲- چہار مقالہ عروضی سمرقندی تالیف ۵۵۲ھ،

۳- خریدۃ القصر عماد الدین کاتب اصفہانی تالیف ۵۷۲ھ

۴- نزہۃ الارواح شہرزوری تالیف مابین ۵۸۶ھ و ۶۱۱ھ،

۵- اخبار الحکما، قفطی تالیف ۶۲۴ھ، ۶۴۶ھ،

اس کے بعد وہی ترتیب ہے، جو اوپر گذر چکی، البتہ متاخرین مین قاضی احمد دامغانی کی استظہار الاخبار (سنہ ۸۴۱ھ)، حمد اللہ مستوفی کی تاریخ گزیدہ (سنہ ۷۳۰ھ) مولانا احمد بن حسین الرشید تبریزی کی دہ فصل اور عالی رومی کی ربیع المرسوم (سنہ ۱۰۰۲ھ) پڑھنا چاہئے،

رباعیات کے چند نئے محققین مغرب | یورپ مین حال مین خیام پر چند اور فضلا نے بھی بحثین کی ہین،

۱- اوٹو روتھفیلڈ Otto Rothfeld نے عمر خیام اور اس کے زمانہ Umar Kh- ayyam and his age پر ایک کتاب ۱۰۹ صفحون مین ۱۹۲۲ء مین لکھی اور تاراپوروالا بمبئی نے شائع کی ہے، ۴۷ صفحون مین خیام کے حالات کی تحقیق، اور بقیہ مین رباعیات پر بحث ہے، کتاب گو حشو و زوائد سے پاک نہین، مگر فلسفی خیام کو اس نے سمجھنے کی سب سے بہتر کوشش کی ہے،

۲- ڈچ فاضل کرسٹین سن A. Christensen نے رباعیات خیام کا ایک نیا اڈیشن تازہ مطبوعہ نسخون سے مقابلہ کرکے ابھی حال مین شائع کیا ہے، اور رباعیات کی تعیین کے بعض اصول وضع کیے ہین،

۳- جرمن فاضل فریڈرک روزن F. Rosen نے ۱۹۲۵ء مین رباعیات خیام کا ایک نیا نسخہ برلن کے مطبع کاویانی سے شائع کیا، اور اس پر فارسی مین ایک دیباچہ لکھا جسمین کرسٹین زن تک کے تمام معلومات اور علامہ قزوینی کے بعض نئے انکشافات متعلقہ رباعیات کا اضافہ کیا، پھر سنہ ۱۹۳۰ء مین فریڈرک روزن نے تھیون پریس لندن مین اپنے اڈیشن کا انگریزی ترجمہ شائع کیا، اور اس پر انگریزی مین ایک مقدمہ بڑھایا جسمین برلن کی سرکاری لائبریری کے مشرقی حصہ کے ناظر ڈاکٹر ویل کے بتانے سے خیام کے ایک نئے رسالہ نوروزنامہ پر تبصرہ لکھا،

چند مشرقی محققین

عربی مین خیام کے متعلق سب سے بہتر ودیع البستانی کا وہ مضمون ہے جو رباعیات خیام کے عربی ترجمہ کیساتھ شائع ہوا ہے، مگر غالبًا وہ کسی ترکی مقالہ سے ماخوذ ہے، ہماری اردو زبان مین خیام کے متعلق صرف دو کتابین ذکر کے قابل ہین، ایک علامہ شبلی کی شعر العجم کی پہلی جلد مین عمر خیام کا مختصر لیکن مستند احوال، اور اُسکی رباعیات اور خیالات پر فلسفیانہ تبصرہ، دوسری مولوی عبدالرزاق صاحب کانپوری کی نظام الملک طوسی جس کے ضمیمہ مین انھون نے خیام کا نہایت مبسوط حال لکھا ہے، مگر افسوس ہے کہ اسمین بکثرت غلطیان ہین، ان دونون کے سوا اردو مین جو کچھ کسی نے لکھا ہے، وہ انھین دونون کی نقالی ہے، اور یا انگریزی دیباچون کا ترجمہ ہے، ترکی مین دانش کا ترجمہ ابھی حال مین شائع ہوا ہے، اس کا مقدمہ بھی اچھی تحقیق کیساتھ لکھا گیا ہے،

واقعاتِ خیام کے چند سنین

خیام کے حالات و سوانح لکھنے سے پہلے اس کے سنین کی تعیین کی کوشش ضروری ہے کسی انسان کی تاریخ کے لیے سالِ ولادت پہلی چیز ہے، مگر یہاں یہ حال ہے کہ مشرق و مغرب دونوں دنیاؤں کے علما سے تاریخ اسکے سالِ ولادت کا کوئی سراغ نہ پا سکے اُسکا سالِ وفات گو مشرق و مغرب دونوں میں عموماً ۵۱۷ھ بیان کیا جاتا ہے، مگر اُسکی تعیین کی بھی کوئی قدیم سند ہاتھ میں نہیں ہے، خیام کے واقعات کے صرف چار سنین ہم کو معلوم ہیں، جو بترتیب حسب ذیل ہیں،

۱۔ ۴۶۷ھ میں ہم اسکو پہلے پہل ملک شاہ سلجوقی کے رصد خانہ میں پاتے ہیں[1]،

۲۔ اس کے بعد ۵۰۶ھ میں اُس سے نظامی عروضی سمرقندی بلخ میں ملتا ہے[2]،

۳۔ ۵۰۷ھ[3] یا ۵۰۸ھ میں ابوالحسن بیہقی (مصنف تاریخ الحکماء) اپنی کمسنی میں اس سے ملا تھا،

۴۔ ۵۰۸ھ میں عروضی نظامی کے بیان کے مطابق خیام نے سلطان کے شکار کے لئے

---

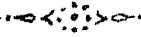
[1] تاریخ کامل ابن اثیر واقعات ۴۶۷ھ [2] چہار مقالہ عروضی ص ۶۲ طبع بریل گب، [3] فردوس التواریخ کے مصنف مولانا ابرقوہی کی جو عبارت ژوکوفسکی نے نقل کی ہے، اس میں ۵۰۷ھ ہے، لیکن خود بیہقی کی جو اصل عبارت بلیٹن آف اورینٹل اسٹڈیز لندن میں چھپی ہے، اس میں ۵۰۸ھ ہے،

زائچہ تیار کیا[۵۱]،

۵۳۰ھ سے کچھ پہلے اُس نے وفات پائی[۵۲]،

عمر خیام کے بقیہ سنین کی تعیین کیلئے ہم یہ کوشش شروع کرتے ہین، کہ اس کے تعلق کے سلسلہ سے جتنے اشخاص کے نام ملتے ہین اُن کے سنین کے ذریعہ سے کوئی نتیجہ پیدا کیا جائے، اس سلسلہ مین سب سے پہلی چیز نظام الملک اور حسن صباح کی ہمسنی اور معاصرت کی داستان ہی، کہ اگر یہ ثابت ہوجائے تو نظام الملک اور حسن صباح جنکے اکثر سنین معلوم ہین اُن کے تطابق سے خیام کے سنین کی بھی تعیین کیجا سکتی ہے، اور اگر یہ چیز ثابت نہین ہوتی تو خیام کی تاریخ سے ایک پردہ اٹھ جاتا ہے،

---

۵۱ چہار مقالہ ص۶۳، گب،
۵۲ چہار مقالہ ص۶۲، گب

مشہور داستانِ معاصرت کی تنقید

نظام الملک کی معاصرت!

نظام الملک طوسی وزیر آلِ سلجوق کی ولادت اور شہادت کی تاریخ بالاتفاق سب کو معلوم ہے یعنی ۴۰۸ھ یا ۴۱۰ھ[۱] مین وہ پیدا ہوا، اور ۴۸۵ھ مین اُس نے شہادت پائی، مشرق کے عام تذکرہ نویسون کی طرح اگر عمر خیام اور حسن صباح کو نظام الملک کا ہمدرس و ہمسن تسلیم کر لیا جائے، تو ماننا پڑیگا، کہ خیام اور حسن صباح کی ولادت بھی ۴۰۸ھ یا ۴۱۰ھ کے قریب قریب ہو، لیکن اس ہمدرسی و ہمسنی کا ثبوت اس داستان کے ثبوت پر موقوف ہے جسکا ابھی ہمکو جائزہ لینا ہے،

یہ داستان وہ مشہور قصہ ہے، کہ خیام، حسن صباح، اور نظام الملک طوسی ہمسن، اور نیشاپور مین امام موفّق کی درسگاہ مین ہم سبق تھے، وہین انھون نے باہم یہ طفلانہ معاہدہ کیا تھا کہ امام موفق کے شاگردون مین کوئی نہ کوئی بڑے عہدہ پر پہنچتا ہے، اس لیے ہم مین سے جو کوئی کسی بڑے عہدہ پر پہنچے وہ دوسرے دونون دوستون کو بھی اپنی دولت مین شریک کرے، اس پیشینگوئی کو بالآخر زمانہ نے صحیح ثابت کر دیا، اور نظام الملک وزیر سلطنت ہو گیا، معاہدہ کے مطابق اُسنے خیام کو ایک گرانقدر

۱؎ عام تاریخون میں نظام الملک کی ولادت ۴۰۸ھ میں ملتی ہے، لیکن علی بن زید بیہقی المولود ۴۹۹ھ والمتوفی ۵۶۵ھ کی تاریخ بیہقی میں اس کی ولادت کا سال ۴۱۰ھ سنہ عشر واربع مائۃ مذکور ہے، (دیکھو اقتباس تاریخ مذکور بعنوان خاندان سید الوزراء نظام الملک در اورنٹیل کالج میگزین لاہور نومبر ۱۹۲۸ء منقول از نسخہ برٹش میوزیم لندن،)

سالانہ وظیفہ دیا، اور وہ اپنی علمی تحقیقات مین مصروف ہو گیا، لیکن حسن صباح نے دربار مین پہنچکر ایسی سازش کی کہ جس سے خود نظام الملک کی جڑ اوکھڑ جاتی آخر وہ ناکام ہوا، اور مصر جاکر اسماعیلی داعیون مین شامل ہو گیا، یہ قصہ پہلے عموماً بڑی عقیدت کیساتھ تسلیم کیا جاتا تھا، لیکن بعد کو یورپ کے چند مستشرقین نے اس بنا پر کہ اس ہمسنی اور معاصرت کے تسلیم کرنے سے خیام اور حسن صباح کی عمرین سو برس سے زیادہ کی ماننی پڑینگی اس داستان کو مشتبہ اور ناقابل اعتبار قرار دیا، ایک دلچسپ تاریخی قصہ کے تحقیق کی عدالت سے اسطرح مسترد ہوجانے سے تاریخ کی دلچسپی کا خون ہوتا ہے، اس لیے ضرورت ہے کہ اس پر ہمدردی سے غور کیا جائے،

اس قصہ کے اصلی ماخذ اس قصہ کے سب سے پرانے ماخذ دو ہین، ایک وصایاے نظام الملک جسمین نظام الملک ہی کی زبان سے یہ قصہ بیان ہوا ہے، اور دوسرا جامع التواریخ فضل اللہ رشید المقتول ۷۱۸ھ حسن بن صباح کے قلعہ الموت کے خاص کتب خانہ مین سرگذشت سیدنا کے نام سے حسن صباح کی ایک مختصر سوانح تھی ہلاکو خان نے جب ۶۵۴ھ مین الموت پر قبضہ کیا، تو اپنے مسلمان درباری امیر عطا الملک جوینی کو اُس کتبخانہ کے جلانے کا حکم دیا، عطا الملک نے اسمین سے یہ رسالہ الگ کر لیا، یہی رسالہ اسماعیلیون کی تاریخ کا اصلی سرمایہ ہے، جس سے خود عطا الملک نے اپنی تصنیف مین اسماعیلیون کی تاریخ مین کام لیا ہے، اور اسی رسالہ کے معلومات کو بعد کو فضل اللہ نے اپنی تاریخ مین استعمال کیا ہے، اس طرح یہ واقعہ ایک بڑی سند رکھتا ہے،

دوسری طرف یہ واقعہ اُس کتاب (وصایاے نظام الملک) کے اس دیباچہ مین مذکور ہے، جو نظام الملک کی طرف منسوب ہے، لیکن جس کے نظام الملک کی طرف غلط طور سے منسوب ہونے

پر ابتک کوئی دلیل نہین پیش کیجا سکی ہو،

یہ واقعہ تین شخصیتون سے متعلق ہو، خیام، حسن بن صباح، اور نظام الملک ، ابتک دنیا نے اس مقدمہ کے صرف دو گواہون کی شہادتین سنی ہین ایک حسن صباح کی جو "سرگذشت سیدنا" مین موجود ہے، اور دوسری نظام الملک کی جو وصایا کے دیباچہ مین ہو، مقدمہ کا تیسرا گواہ ابتک چپ تھا یعنی خیام کی کوئی شہادت موجود نہ تھی، لیکن اب یہ تیسری شہادت بھی حاصل ہو گئی ہو،

خیام کی شہادت | خیام کی اُن تصنیفات مین سے جنکا اُسکے سب سے پرانے سوانح نگار بیہقی نے ذکر کیا ہو، ایک رسالہ کتاب الکون والتکلیف ہو، یہ رسالہ مصر مین ۱۹۱۷ء مین چھپا ہو، اُس کے صفحہ (۱۷۰) مین خیام ابن سینا کا ذکر کرتا ہو، کہتا ہے، کہ "اس مسئلہ پر شاید مین نے اور میرے استاد بوعلی سینا نے خوب غور کر لیا ہے"، اصل عبارت یہ ہے،

ولعلی ومعلمی افضل المتاخرین الشیخ الرئیس	اور شاید مین نے اور میرے استاد پچھلے فلسفیون مین
ابا علی الحسین بن عبداللہ بن سینا	سب سے بہتر ابوعلی حسین بن عبداللہ بن سینا بخاری
البخاری اعلی اللہ درجتہ قد امعنا	نے (خدا اُس کا درجہ بلند کرے) اس مسئلہ مین
النظر فیہا، (ص ۱۷۰)	خوب غور کر لیا ہے،

ابوعلی سینا کی وفات بالاتفاق ۴۲۸ھ مین ہوئی ہے، اور فلسفہ کی شاگردی کے لیے کم از کم اٹھارہ برس کی عمر بھی مانی جائے، تو ۴۱۰ھ یا ۴۱۱ھ تک خیام کی تاریخ ولادت قرار دینی پڑے گی،

سلہ یہ رسالہ مصر کے مطبع سعادت مین چھپا ہے، اور اُس کا قلمی نسخہ ۶۹۹ھ یعنی خیام کے تقریباً پونے دو سو برس کے بعد کا لکھا ہوا نور الدین بک مصطفےٰ مصری کے کتب خانہ مین ہے، جس سے نقل کر کے اس مجموعہ مین شائع کیا گیا ہے،
(دیکھو مطبوعہ رسالہ کا خاتمہ)

جو خود نظام الملک کی تاریخ ولادت ہے،

عبارت بالا سے مقدمہ کے تیسرے گواہ کی شہادت معلوم ہوتی ہے،

اس قصہ کی صحت کے دوسرے امکانات

اگر اس قصہ میں ہمسنی کے بجائے صرف اُن کی ہمدرسی کے ثبوت پر قناعت کیجائے تو اس کی صحت کے بہت سے امکانات پیدا ہو جاتے ہیں،

۱- نظام الملک گو سن میں بڑا تھا، مگر تعلیمی نصاب میں وہ چھوٹا تھا، اور اس طرح حسن صباح اور خیام عمر میں چھوٹے ہو کر بھی اس کے ہمدرس ہو سکتے تھے،

۲- یہ ہمدرسی مکتبی تعلیم میں نہ تھی، بلکہ اعلیٰ تعلیم میں تھی جس میں عمروں کا تفاوت، ہمدرسوں میں ممکن ہے،

۳- امام موفق جنکی درسگاہ کا اس قصہ میں ذکر ہے، وہ ایک تاریخی شخصیت ہے، اور یقیناً وہ اس زمانہ میں ایسے ہی خوش نصیب شیخ وقت تھے،

اب ان میں سے ہر ایک امر کی تحقیق کی کوشش کرنی ہے،

ہمدرسی کا امکان

میں نے اپنے ایک مضمون "عمر خیام اور شعر العجم" شائع شدہ معارف (فروری سنہ ۱۹۲۴ء) میں یہ ثابت کیا ہے، کہ اگر سنہ ۵۱۷ھ تک خیام کی تاریخ وفات تسلیم کیجائے، جیسا کہ عام طور سے مشہور ہے، اور سنہ ۴۲۵ھ میں بھی خیام اور حسن صباح کی پیدایش مانی جائے، تو سنہ ۴۷۰ھ میں جو اُن کے استاد امام موفق کی تاریخ وفات ہے، ہمسنی تو نہیں، مگر ہمدرسی ممکن ہے، کہ یہ ہمدرسی ابجد خوانی میں نہ تھی، جیسا کہ غلطی سے عام طور پر سمجھا جاتا ہے[1]، بلکہ دینیات کے اعلیٰ درس میں تھی، امام موفق ہبۃ اللہ شافعیہ کے امام اور رئیس وقت تھے، اور اُن کی مجلس میں علماء و فضلاء کا جمگھٹا لگا رہتا تھا، وہ حدیث و فقہ کا درس دیتے

---

[1] چنانچہ آتشکدۂ آذر میں ہے: "مذکور است کہ با نظام الملک حسن صباح طفل یک دبستان بودہ" (ص ۱۲۹ بمبئی)

تھے، خود وصایا میں لکھا ہے، کہ "درس قرآن و حدیث" یعنی یہ قرآن و حدیث کے درس میں شرکت تھی، جسکے لیے خاصی بڑی عمر چاہیے، مکتب نشینی اور ابجد خوانی میں نہیں جس کے لیے کمسنی کی حاجت ہے،

"سرگذشت سیدنا" میں اس قصہ کو جہان بیان کیا ہے، وہان تصریح ہے کہ سترہ سال کی عمر کے بعد حسن صباح نیشاپور کی درسگاہ میں نظام الملک کا شریکِ درس ہوا" اس سے بھی ثابت ہوتا ہے، کہ یہ بچپن کے طفلانہ مکتب کا واقعہ نہ تھا، بالکل اچھی خاصی عمر کی درسگاہ علوم عالیہ کا واقعہ ہے، اور یہ بالکل ممکن ہے، بلکہ واقعہ ہے، کہ نظام الملک کی تعلیم دیر سے شروع ہوئی، جیسا کہ اُس کے حالات میں سب نے لکھا ہے، کہ "پہلے اُس نے قرآن حفظ کیا، پھر اپنے وطن طوس کے دیہات میں فقہ کی تعلیم پائی، اس کے بعد نیشاپور بھیجا گیا" ان تعلیمی منازل کو طے کرنے کے لیے خاصی بڑی عمر درکار ہے،

سلجوقیون نے سنہ ۴۲۹ھ میں نیشاپور فتح کیا، اور امام موفق سنہ ۴۴۰ھ سے سنہ ۴۴۸ھ تک مسند آرائے درس و موعظت رہے، اور نظام الملک نے چار برس ان کے درس میں شرکت کی، پھر وہ غزنین و بلخ گیا، اور داؤد سلجوقی کے قائم مقام گورنر ابو علی بن شاذان کی نوکری کی، داؤد نے سنہ ۴۳۲ھ کے بعد ہی بلخ فتح کیا ہے، اور ابو علی بن شاذان جب داؤد سلجوقی کی طرف سے بلخ میں قائم مقام تھا، اُس نے سنہ ۴۵۰ھ یا سنہ ۴۵۱ھ میں وفات پائی، اس لئے نظام الملک کے درس کی شرکت کی تاریخ سنہ ۴۳۶ھ سے سنہ ۴۴۰ھ تک قائم کیجا سکتی ہے، اور سنہ ۴۴۱ھ سے سنہ ۴۵۰ھ کے درمیان تک امیر بلخ کی ملازمت میں اُسکا رہنا بھی ممکن ہو جاتا ہے۔

نظام الملک سے حسن صباح اور خیام کے کمسن ہونے کی شہادت خود دیباچہ وصایا سے،

وصایا کے دیباچہ میں حسن صباح اور خیام کے نیشاپور میں امام موفق کی مجلس میں آنے کے موقع پر ہے،

"و حکیم عمر خیام و مخذول ابن صباح دو نو رسیدہ بودند"

"نورسیدہ" کے یہ معنی نہین کہ وہ اس درسگاہ مین تازہ وارد تھے، اور نئے آئے ہوئے تھے، بلکہ فارسی محاورہ مین اس کے معنی "تازہ جوان" اور "تازہ بالغ" کے ہین، جسکی ابتدائی حد سولہ سترہ برس سے شروع ہو جاتی ہے، البتہ اس کے بعد دیباچہ کا یہ فقرہ کہ "بسن من بودند" قابلِ غور ہے، یہ فقرہ نظام الملک کے اُن حالات کے خلاف ہے، جو معتبر تاریخون مین مذکور ہین، کہ وہ جوانی کی عمر کو اور تعلیم کے وسطی حصہ تک غالبًا اپنے وطن ہی مین پہنچ چکا تھا[1]، اس لئے یہ فقرہ الحاقی اور بعد کا بڑھایا ہوا معلوم ہوتا ہے،

پھر وصایا مین خیام کے تذکرہ مین ہے، کہ الپ ارسلان کے عہدِ حکومت مین خیام نظام الملک کی خدمت مین آیا، اور سو اسو اشرفی سالانہ کا وظیفہ اس نے پایا، اس کے بعد ہے،

"وحکیم عمر بعد از آن تکمیل فنون کردہ در علم ہیئت بدرجات رفیعہ ترقی نمود"

الپ ارسلان کا عہد ۴۵۵ھ سے ۴۶۵ھ تک ہے، ہم خیام کے اس کے دربار مین آنے اور وظیفہ پانے کا زمانہ درمیانی یعنی ۴۶۰ھ فرض کرتے ہین، اس سے معلوم ہوگا کہ ۴۶۰ھ تک جب نظام الملک بہت سے انقلابات کے بعد وزارت کے درجہ تک پہنچ چکا تھا، خیام ہنوز علوم فنون کی تکمیل سے فارغ نہ ہوا تھا،

اس تفصیل سے ظاہر ہوگا، کہ نظام الملک کو اگر بڑا، اور بقیہ دو رفیقون کو عمر مین اس سے چھوٹا فرض کیا جائے تو بہد رسی ممکن ہے بشرطیکہ خیام کی مشہور عام تاریخ وفات صحیح مان لیجائے،

امام موفّق | امام موفّق اور اُن کی مجلسِ درس، اور اون کی سفارش سے اعلٰی سرکاری عہدون پر پہنچنا جیسا کہ اس داستان مین مذکور ہوا ہے، یہ سب قرینِ قیاس باتین ہین، اور اُن کی تصدیق دوسرے

---

[1] تاریخ ابن اثیر ج ۱۰ صفحہ ۱۳۹، و تجارب السلف ہندوشاہ بن سنجر (صفحہ ۲۸۳) و حبیب السیر بحوالہ ضمیمہ سیاست نامہ موسیو شیفر، و ابن خلکان و طبقات الشافعیہ سبکی ترجمۂ نظام الملک (ج ۳)،

ذرائع سے بھی ہوتی ہے، حافظ سبکی نے طبقات الشافعیۃ الکبریٰ مین اس خاندان کا پورا ذکر کیا ہے،
(دیکھو کتاب مذکور جلد ۳ صفحات ۵۹ و ۵۸ مطبوعہ حسینیہ مصر) سبکی کہتے ہین،

وکان بیتھم مجمع العلماء وملتقی الائمۃ (ج ۳ ص ۸۶)

اُن کا گھر علما کے ملنے اور فضلا کے اکٹھے ہونے کا مقام تھا،

امام موفق کے باپ قاضی ابو عمر محمد بن حسین بسطامی امام وقت تھے، یہ ۳۸۸ھ مین سلطنت (دیلم) کی طرف سے قاضی بنا کر نیشاپور بھیجے گئے، وہان شافعیہ اور اہل حدیث نے آن کا بڑا خیر مقدم کیا، اور اُس وقت سے یہ خاندان تمام شوافع کا سر گروہ و پیشوا ہو گیا، اور یہ جاہ و ثروت حاصل کی تھی کہ وہ وزارت کا متوقع تھا، اور درحقیقت یہی عہدہ طلبی کی کشمکش تھی جس کو وزیر عمید الملک کندری نے مذہبی فتنہ کی صورت مین کھڑا کیا، تاکہ وزارت کا منصب اُس سے چھنکر امام موفق کے صاحبزادہ ابو سہل کو نہ مل جائے، امام الحرمین اور امام قشیری وغیرہ کی جلاوطنی کے موقع پر ابو سہل نے سلجوقی سلطنت کا پر زور مقابلہ کیا، اور آخر اپنی بات منوا چھوڑی[1]،

خود امام موفق اس رتبہ کے تھے کہ سلجوقیون کو اُن کو اپنا پیشوا ماننا پڑا چنانچہ حکیم ناصر خسرو جب ۴۳۷ھ مین نیشاپور پہنچا ہے، تو وہ اُن سے ملا ہے اور اُن کیساتھ نیشاپور سے نکلا ہے، اس کا بیان ہے کہ

خواجہ موفق سلطان طغرل بیگ سلجوقی کے پیر تھے،

"دویم ذیقعدہ از نیشاپور بیرون رفتم در صحبت خواجہ موفق کہ خواجہ سلطان بود" (سفرنامہ ناصر خسرو ص ۲ مطبع کاویانی برلن)

---

[1] اس واقعہ کی پوری تفصیل طبقات الشافعیہ سبکی کے حسب ذیل تراجم مین دیکھو، امام ابوالحسن اشعری ج ۲ ص ۲۷۰ و ص ۲۷۱ ابو سہل بسطامی ج ۳ ص ۵۸، امام عبدالکریم قشیری ج ۳ ص ۲۴۵، امام الحرمین عبدالملک جوینی ج ۳ ص ۲۵۲،
یہ بات کہ اس فتنہ کا اصلی راز وزارت کا عہدہ تھا، سبکی نے طبقات ج ۲ ص ۲۷۰ مین لکھی ہے، وکان مرموقاً بالوزارۃ،

سلطانِ وقت کا پیرہونا خود عوام کی مقبولیت، عقیدت، اور شاہی توسل کا کافی ذریعہ ہوسکتا تھا، اس کے علاوہ سلطان کا پہلا کاتب (سکریٹری) عمید الملک کندری (جو آخر نظام الملک سے پہلے وزارت تک پہنچ گیا تھا)، کی نسبت بتصریح ثابت ہے، کہ وہ انھیں امام موفق کی سفارش سے اس درجہ کو پہنچا تھا، چنانچہ زبدۃ النصرۃ تاریخ آل سلجوق للبنداری میں ہے،

وکان سببُ معرفتہ لطغرل بك	عمید الملک کے طغرل بیگ سے شناسائی کا
انّہٗ لما ورد نیشاپور افتقر الی	سبب یہ ہوا کہ جب طغرل نیشاپور پہنچا، تو اوسکو
کاتبٍ یجمع فی العربیۃ والفارسیۃ	ایک ایسے میرمنشی کی ضرورت ہوئی، جو عربی و
بین الفصاحتین فدلّ علیہ	فارسی دونون مین پوری دستگاہ رکھتا ہو،
الموفّق والد ابی سہل،	تو ابوسہل کے والد موفق نے طغرل کو عمید الملک
(ص ۲۹، مطبوعۂ مصر)	کا پتہ دیا،

ابن اثیر مین ہے،

وکان سببُ اتصالہ بالسّلطان	عمید الملک کے سلطان طغرل تک پہنچنے کا سبب
طغرل بك انّ السّلطان لما ورد	یہ ہوا، کہ سلطان جب نیشاپور آیا، تو اُس نے ایک
نیشاپور طلب رجلا یکتب و یکون	شخص کو تلاش کیا جو انشا کا کام کرسکے، اور
فصیحًا بالعربیۃ فدلّ علیہ	جو عربی مین ماہر ہو، تو ابوسہل کے والد
الموفّق والد ابی سہل،	موفق نے عمید الملک کو بتایا،

(ج ۱۰ ص ۲۰، بریل)

طغرل بیگ نیشاپور ۴۲۹ھ مین پہنچا ہی اس لیے امام موفق کی سفارش سے اُس کا دربار سلطانی مین اس عہدہ پر سرفراز ہونا اسی سال یا ۴۳۰ھ مین ممکن ہی، قرین قیاس ہی کہ اسی واقعہ نے یہ شہرت پیدا کی ہو جس کے لیے ۴۳۶ھ مین نظام الملک وغیرہ نے اس مجلس مین قدم رکھا،

عمید الملک امام موفق کی مجلس کے حاضر باش لوگون مین تھا چنانچہ دُمیۃ القصر مین اُس کے معاصر باخرزی کی شہادت ہی،

عمید الملک ابو نصر منصور الکندری	عمید الملک ابو نصر منصور کندری . . . . . میری اور
. . . . جمعنی وایاہ مجلس الامام	اوسکی ملاقات امام موفق کی مجلس مین ۴۳۴ھ
الموفق سنۃ اربع وثلاثین (واربعمائۃ)[1]	مین ہوئی،

امام موفق اپنے باپ قاضی ابو عمر محمد بن حسین بُسطامی کی وفات کے بعد جنھون نے ۴۰۸ھ مین وفات پائی[2]، اُن کے جانشین ہوئے، اور سلطنت کی طرف سے خلعت اور جمال الاسلام کا لقب ملا[3] اور ۳۶ برس تک شان وشکوہ اور وجاہت کیساتھ مسند افادہ پر جلوہ آرا رہکر ۴۴۰ھ مین وفات پائی[4]

> نظام الملک حسن صباح سے پہلے سے واقف تھا،

اسی طرح یہ بھی ثابت ہے، کہ نظام الملک حسن بن صباح سے پہلے ہی پوری طرح واقف تھا، اور مزید واقفیت کی صورت یہ تھی کہ حسن صباح رے کا رہنے والا تھا، اور رے کا رئیس ابو مسلم نظام الملک کا خسر تھا وہ نہایت دیندار اور مذہبی تھا

---

[1] دُمیۃ القصر وعصرۃ اہل العصر باخرزی، مطبوعۂ حلب ص ۱۴۰ موسیو شیفر نے سیاست نامہ کے ضمیمہ مین (ص ۱۵، مطبوعہ پیرس) اس عبارت کو نقل کیا ہی، مگر تعجب ہے کہ اپنے فرنچ دیباچہ مین (ص ۵) اس عبارت کو خریدۃ القصر وجریدۃ العصر عماد الدین اصفہانی کی طرف منسوب کیا ہی، حالانکہ ظاہر ہی کہ عماد اصفہانی عمید الملک کندری کے بہت بعد پیدا ہوا ہی اس لیے عمید الملک کے متعلق یہ معاصرانہ شہادت عماد الدین کی تصنیف مین نہین ہو سکتی، [2] طبقات الشافعیۃ سبکی ج ۳ ص ۵۹ مصر [3] کتاب الانساب سمعانی ورق ۸۱ (گب میموریل) [4] ایضاً، ص ۸۶

اس زمانہ مین باطنیہ تحریک کا مرکز مصر تھا، جہان خلافت عباسیہ کی حریف سلطنت دولت فاطمیہ اسماعیلیہ قائم تھی، اُس کے داعی ملک کے گوشہ گوشہ مین پھیلے تھے، اس لیے مشتبہ آدمیون کی دیکھ بھال رکھنا ہر رئیس و امیر کا مذہبی اور سیاسی فرض سمجھا جاتا تھا، اس کے بعد ابن اثیر کی یہ عبارت پڑھئے،

وكان الحسن بن صباح رجلاً
شهماً كافياً عالماً بالهندسة و
الحساب والنجوم والسحر وغير ذلك
وكان رئيس الري انسان يقال له
ابو مسلم وهو صهر نظام الملك
فاتهم الحسن بن صباح بدخول
جماعة من دعاة المصريين عليه
فخافه ابن الصباح وكان نظام الملك
يكرمه وقال له يوماً من طريق
الفراسة عن قريب يضل هذا
الرجل ضعفاء العوام، فلما هرب الحسن
من ابي مسلم طلبه فلم يدركه وكان
الحسن من جملة تلامذة ابن عطاش الطبيب
الذي ملك قلعة اصفهان ومضى ابن الصباح

اور حسن بن صباح ایک بلند ہمت، قابل اور
ہندسہ اور حساب اور نجوم اور سحر وغیرہ کا عالم تھا
اور رے کا رئیس اس زمانہ مین ایک شخص تھا، جسکا
نام ابو مسلم تھا، اور وہ نظام الملک کا خسر تھا، تو
اس نے حسن بن صباح پر یہ الزام لگایا، کہ مصری
داعیون کی ایک جماعت اُس کے پاس آئی،
ابن صباح ڈرا، اور نظام الملک اس کی عزت
کرتا تھا، اور ایک دن اُس نے فراست کی راہ سے
اس سے کہا کہ یہ شخص عنقریب نادان عامیون کو گمراہ
کریگا، تو حسن بن صباح ابو مسلم کے ڈر سے بھاگا،
ابو مسلم نے اس کو ڈھونڈا، تو اُس کو نہ پاسکا، اور
حسن بن صباح اوس ابن عطاش طبیب کے
شاگردون مین تھا، جس نے اصفہان کے
قلعہ پر قبضہ کر لیا تھا، اور حسن صباح روانہ ہو

وطاف البلاد و وصل الی مصر (ج۔ ۱ ص ۲۱۶) اور ملکون مین گھوما اور مصر پہنچا،

ہمدرسی ہمسنی اور آخری سازش کی روایت کو چھوڑ کر دیکھو کہ ابن اثیر کا بیان کسقدر وصایا کے بیان اور سرگذشت کے بیان سے ملتا جلتا ہے،

بااین ہمہ یہ داستان فرضی ہے

لیکن ان موافق قیاسات کے باوجود، اس ہمدرسی کا بھی ثبوت اس پر موقوف ہے، کہ خیام کی تاریخ وفات سنہ ۵۱۵ھ یا سنہ ۵۱۷ھ تسلیم کیجائے، تاکہ خیام زیادہ سے زیادہ سنو برس کا فرض کیا جاسکے، مگر تحقیق کا قلم خیام کی وفات کا سانحہ اس کے بہت بعد ماننے پر مجبور کرتا ہے، یعنی سنہ ۵۲۶ھ مین اور اس حساب سے اس کو اس ہمدرسی کے ثبوت کیلئے بھی سنو سے بہت زیادہ عمر کا ماننا پڑیگا، جو بہرحال مشتبہ ہے،

یہ بھی قابل لحاظ ہے کہ نظام الملک کا زمانہ تعلیم، اور امام موفق المتوفی سنہ ۴۴۰ھ کی درسگاہ سنہ ۴۴۰ھ مین یقیناً ختم ہوچکی تھی، اب خیام کی ولادت سنہ ۴۲۵ھ اور اسکی عمر سو برس کی مانی جائے تب کہین جاکر یہ ممکن ہوگا کہ دس گیارہ برس کا خیام، اٹھائیس برس کے نظام الملک کا ہمدرس ہوسکے،

یہ بھی خیال مین رہنا چاہیئے کہ نظام الملک کی تعلیم اور اساتذہ تعلیم کا ذکر تاریخون مین محفوظ ہے، مگر ان مین امام موفق کا نام کسی نے نہین لیا ہے، حالانکہ خود نیشاپور کے مشہور شیخ امام قشیری کا نام نظام الملک کے شیوخ حدیث مین لیا گیا ہے[1]،

خیام کے مطبوعہ رسالۂ تکوین مین ابو علی سینا المتوفی سنہ ۴۲۸ھ کی نسبت جو لفظ "میرے استاد" (معلمی) کا ہے، اسکی مطبوعہ عبارت میرے نزدیک مشکوک ہے، ابو علی سینا کی شاگردی ظاہر ہے کہ فلسفہ مین ہوگی، اور ایک ایسے معلم فلسفہ کی شاگردی کے لیے جس نے سنہ ۴۲۸ھ مین وفات پائی، کم از کم

[1] طبقات الشافعیۃ الکبریٰ سبکی ترجمۂ نظام الملک،

اس کے شاگرد کی عمر اٹھارہ[۱۸] برس تو فرض کرنی پڑے گی، اور اس حساب سے اسکی ولادت ابوعلی سینا کی شاگردی کیلئے ۴۱۰ھ مین ماننا چاہیئے، اور اس طرح ۵۲۶ھ مین جو اُسکی وفات کا سال ہے اُسکو ایک سو سترہ[۱۱۷] برس کا ہونا چاہیئے،

پھر ابوعلی سینا کی آخری عمر سراسر پریشانی اور آوارہ گردی مین گذری ہو جسمین سلاطین کے ڈر سے ڈرتا، چھپتا اور ادھر اُدھر بھاگتا رہا ہو، ایسی حالت مین کسی کا شاگرد بننا بہت مشکل ہو، اس حال مین خیام کا اُس تک جانا اور پہنچنا اور شریک درس ہونا محال سا معلوم ہوتا ہے، بلکہ خیام کے سالِ ولادت اور سالِ وفات کی تخمینی تعیین کی جو کوشش مین نے آگے کی ہے، اسکو پیش نظر رکھتے ہوئے، خیام کے ۴۱۸ھ مین پیدا ہونے کا تصور بھی نہین ہو سکتا ہے، اس لیے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس رسالہ مین معلّمی (میرے استاد) کے بجائے، معلّمک (تیرے استاد) ہوگا، کیونکہ قاضی محمّد بن عبدالرحیم نسوی جس کے سوال کے جواب مین یہ رسالہ ہے اپنے کو ابن سینا کا شاگرد کہتا ہے، یا یہ بات ہو کہ خیام جیسا کہ میرا ظن غالب ہو، ابوعلی سینا کے کسی شاگرد کا شاگرد تھا، اس لئے اس نے تعظیماً ابوعلی سینا کو اپنا استاد و معلّم قرار دیا، یعنی بواسطہ استاد، ورنہ خیام کا ابوعلی سینا کا براہ راست شاگرد ہونا میرے آیندہ پیش کردہ دلائل کے لحاظ سے ممکن نہین،

خیام کی ایک رباعی سے اُسکی درازی عمر پر استدلال صحیح نہین | رباعیات خیام کے بعض نسخون مین ایک رباعی پائی جاتی ہے،

آنم کہ پدید گشتم از قدرتِ تو | صد سالہ شدم بناز از نعمتِ تو
صد سال بامتحان، گنہ خواہم کرد | تا جرم من است بیش یا رحمتِ تو

اس سے شاعر کی عمر سو سال سے زیادہ کی ثابت ہوتی ہے، مگر دوسرے نسخون مین اس رباعی

کا دوسرا مصرع اس طرح ہے،

پرورده بناز گشتم از نعمتِ تو

بعض نسخون مین یہ رباعی سرے سے نہین پائی جاتی اور کہین یہ رباعی دوسرے شاعر کیطرف بھی منسوب ملتی ہو، اس لیے اس پر تاریخی نتیجہ کی بنیاد نہین پڑ سکتی،

وصایائے نظام الملک کا دیباچہ الحاقی ہے،

اوپر گذر چکا ہے کہ اس داستان کے اصلی ماخذ دو ہین، ایک وصایائے نظام الملک کا دیباچہ اور دوسرا سرگذشت سیدنا ان دونون مین گو مرکزی داستان ایک ہے، مگر دیباچۂ وصایا مین ان دونون کی چپقلش کا جو اصل واقعہ لکھا ہو، وہ الگ الگ ہو، دیباچۂ وصایا مین یہ واقعہ لکھا ہے کہ اونٹ والون کو حلب سے اصفہان تک پتھرون کے لانے مین اجرت کی تقسیم مین غلطی کا معمولی الزام حسن صباح نے نظام الملک پر لگایا تھا، پھر آمد و خرچ سلطنت کے کاغذات کا معاملہ اسطرح مبہم درج کیا ہے کہ اصلیت نہ معلوم ہو اور حسن صباح ہی بدنیت ٹھہرے، اور نظام الملک کی برائت اور حسن صباح کی شرارت ظاہر ہو، اور سرگذشت سیدنا مین جو واقعہ لکھا ہو یعنی ممالک محروسہ کے آمد و خرچ کے حساب کی تیاری مین نظام الملک کا دو برس کی مہلت مانگنا، اور حسن صباح کا اوسکو چالیس روز مین تیار کر دینا، اور نظام الملک کا سازش سے ان کاغذات کو پراگندہ اور منتشر کر دینا یا کرا دینا، اس سے نظام الملک کی بے ایمانی، اور حسن صباح کی کارگذاری ظاہر ہوتی ہے، ان دونون کتابون مین صورتِ واقعہ کا ایسا ہونا ضروری تھا کہ دیباچۂ وصایا نظام الملک کی طرف سے لکھا گیا ہے، اور سرگذشت حسن صباح کے حامیون نے لکھی ہو، اس لیے ان دونون کتابون کے مصنفون کا اپنے اپنے پہلو کو بچانا، اور دوسرے کو ملزم گردانا طبعی ہو،

ہم نے گو وصایائے نظام الملک کو نظام الملک ہی کی یادداشتون کا مجموعہ تسلیم کیا ہے، مگر یہ حقیقت پیش نظر رہنی چاہئے کہ اصل کتاب درحقیقت پہلے نظام الملک کی منتشر یادداشتین اور تحریرین تھین، جو اُسکی اولاد مین وراثۃً محفوظ چلی آتی تھین اور لوگ اپنی کتابون مین اُن کے ٹکڑون کو نقل کرتے تھے، چنانچہ خیال آتا ہے کہ مین نے کہین کہین اوسکی حکایتین عوفی کی جوامع الحکایات مین پائی ہین، جو غالباً ۶۲۳ھ مین ہندوستان ہی مین تالیف پائی ہے، خود وصایا کا جامع جس نے شاید نوین صدی ہجری مین ان کو جمع کیا ہے وہ اپنے کو اور جسے امیر فخرالدولہ حسن بن امیر تاج الدین کے نام معنون کیا ہے اس کو نظام الملک کی اولاد و نسل سے ظاہر کرتا ہے،

دیباچہ مین کہتا ہے،

"این ضعیف ہدایا و تحف ہیچ چیزے مساوی آن نصائح نہ دانست کہ حاجب نظام الملک جہت ولد اعز خود ملک فخر نوشتہ، و فی الحقیقت ہر یک ازان براعت قانونی شامل در وزارت و دستوری کامل بدان جہت تا امروز در اطراف منتشر و در افواہ مشتہر و بر لسنہ سایر و دائر ومنا اکنہ دائر، و آن سخنہا بعضی در کتب بمطالعۂ این ضعیف رسیدہ و بعضی از اجداد خود کہ منتسب بان دودمان بودند استماع شنیدہ، این نصائح مع لوازمہا یک مقدمہ و دہ فصل ممہد گردانیدہ"

اس دیباچہ سے صاف ظاہر ہے کہ اس کتاب کی بعض باتین نظام الملک کی تحریری یادداشتون کے علاوہ دوسری کتابون اور زبانی روایتون سے بھی ماخوذ ہین، اور انھین مین یہ مقدمہ اور اس مقدمہ کی یہ داستان بھی ہے، جو سرگذشت سیدنا کے ذریعہ سے ساتوین صدی کے آخر مین پھیل چکی تھی، جامع نے انھین واقعات کو لے کر نظام الملک کی زبان سے مقدمہ مین بیان کر دیا ہے، اسلیے وصایا کے دیباچہ مین یہ داستان، نظام الملک کی تحریر نہین، بلکہ اسی سرگذشت کی صدائے بازگشت ہے۔

جو آٹھوین اور نوین صدی کی تصنیفات مین شائع تھی، اس دیباچہ کی عبارت کو نظام الملک کے قلم سے کوئی تعلق نہین ہے،

اس داستان مین خود بعض ایسی اندرونی شہادتین بھی موجود ہین جنسے اس کا ناقابل تسلیم ہونا بالکل ظاہر ہوجاتا ہے، مثلاً

امام موفق کی عمر

اس داستان مین امام موفق کی عمر نظام الملک کے پہنچنے کے وقت (سنہ ۴۳۶ھ مین) پچاسی سے زاید بتائی گئی ہے، تو سنہ ۴۴۰ھ مین جب انھون نے وفات پائی ہے، انکی عمر نوّے کے قریب ہوگی اس حساب سے اُن کی پیدایش سنہ ۳۵۱ھ مین ماننی پڑیگی، گو ہم کو افسوس ہے کہ سخت تلاش وجستجو کے باوجود بھی ہمین ان کا سالِ ولادت معلوم نہ ہوسکا، مگر یہ معلوم ہے کہ اُن کے والد ابو عمر بسطامی سنہ ۳۸۸ھ مین قاضی ہوکر نیشاپور آئے تھے[1] اور سنہ ۴۰۷ھ مین وہین وفات پائی، اور یہین انکی شادی امام ابوطیب سہل بن ابی سہل صعلوکی مفتی نیشاپور کی لڑکی سے ہوئی تھی جس سے موفق اور موید دو لڑکے ہوئے، (سبکی ج ۳ ص ۵۹ و ج ۴ ص ۸ و سمعانی ذکر صعلوکی) اس بنا پر سنہ ۳۵۱ھ مین موفق کی پیدایش صحیح نہین معلوم ہوتی کہ اُس وقت تک تو اُن کے والدین کی شادی بھی نہین ہوئی تھی، اسی طرح سنہ ۴۳۶ھ مین ان کی یہ عمر یعنی پچاسی (۸۵) سال ثابت نہین ہوتی ہے، کہ اگر سنہ ۳۸۸ھ مین یعنی جس سال اُن کے والد نیشاپور آئے اسی سال اُن کے والدین کی شادی اور انکی ولادت تسلیم کیجائے تو سنہ ۴۳۶ھ مین انچاس (۴۹) سے زیادہ ان کی عمر نہ ہوگی، امام موفق کے نامور صاحبزادہ امام ابوسہل سنہ ۴۲۳ھ مین پیدا ہوئے تھے[2]، اگر

---

[1] اس مقالہ کی تحریر کے بعد اور طبع سے پہلے خطیب بغدادی کی تاریخ بغداد جلد دوم چھپکر آئی، اسمین بھی ان ابو عمر بسطامی کا حال موجود ہے، وفات سنہ ۴۰۸ھ کی لکھی ہے، مگر ولادت کا سال نہین لکھا، (ص ۲۴۷، مصر)

[2] سبکی کی طبقات کبریٰ ج سوم ص ۸۵،

۴۳۶ھ مین امام موفق کی عمر پچاسی ۸۵ سے زیادہ ہوتی تو ۴۲۳ھ مین جب اُن کے لڑکے کی ولادت ہوئی اُن کی عمر کم از کم اکہتر ۷۱ برس کی ماننی پڑیگی، اور اس سن مین نئے لڑکے کے باپ بننے کی صلاحیت اگر محال نہین، تو مستبعد ضرور ہے،

لفظ "سبق" | وصایا کی اس عبارت مین روزانہ درس کے لیے لفظ "سبق" اور "ہم سبقی" استعمال کیا گیا ہے، میرے علم مین یہ لفظ چوتھی اور پانچوین صدی ہجری تک عربی و فارسی ادبیات مین پیدا نہین ہوا تھا اس لئے نظام الملک کے قلم سے یہ لفظ نہین نکل سکتا، لفظ "سبق" کے اصلی معنی پیشدستی اور آگے بڑھنے کے ہین، اور دراصل گھوڑ دوڑ کی ایک اصطلاح ہے جو بعد کو مجازاً متداول معنون مین مستعمل ہو گیا، عربی اور قدیم فارسی لغات مین اس کا پتہ نہین ہے، عربی مین سب سے پہلے یہ لفظ شرح وقایہ کے دیباچہ مین ملتا ہے

والمولی المؤلف الّفها سبقًا	اور آقا مصنف اس کتاب کو سبق سبق کرکے
سبقًا وکنتُ اَجری فی میدان	لکھتے تھے، اور مین اُس کے یاد کے میدان مین
حفظہ طلقا طلقا،	قدم بقدم چلتا تھا،

اس لفظ کے اس اوّلین استعمال مین وہی گھوڑ دوڑ کا استعارہ موجود ہے، صاحب شرح وقایہ عبید اللہ صدر الشریعۃ کا وطن بخارا تھا، اور وہین ۷۴۷ھ مین وفات پائی، (طبقات الحنفیہ مولنا عبد الحیٔ فرنگی محلی ص ۴۶ مصطفائی) اس سے ظاہر ہے کہ یہ لفظ آٹھوین صدی ہجری کی پیداوار ہے،

فارسی اشعار مین بھی یہ لفظ کسی پرانے شاعر کی زبان سے سننے مین نہین آیا، پرانا لفظ اس کیلئے "درس" ہے، البتہ فارسی کے شعرائے متوسطین کے کلام مین یہ لفظ ملتا ہے، بہار عجم مین جن شاعرون کے اشعار سند مین پیش کئے گئے ہین، اُن مین جو سب سے قدیم شاعر کا نام ہے وہ امیر خسرو المتوفی ۷۲۵ھ ہین

کتابے شد گل لے غنچہ تو بکشا مصحف خود را
بہ بلبل دہ کہ سبق کیف یحیی الارض ازان گیرد

بہرحال عربی وفارسی کی ان دونون سندون سے اس لفظ کا اس معنی مین نظام الملک کے دوسو برس بعد پیدا ہونا ظاہر ہوتا ہے،

دیباچہ مین طریق درس کی غلطی | اس سے زیادہ یہ کہ اس دیباچہ مین امام موفق کی مجلس مین جب طریق درس کا اظہار نظام الملک کی زبان سے کیا گیا ہے، وہ اس زمانہ مین پیدا ہی نہین ہوا تھا، دیباچہ مین ہے،

"فرزندے کہ نزد امام بقرأت قرآن وحدیث قیام مینماید .... دوران مجلس حاضر گشتہ بامن ہم سبقی میکردند وچون از نزد امام بیرون می آمدم ایشان نیز موافقت نمودن در گوشۂ می نشستیم ودرس گذشتہ را اعادہ مینمودیم"

اول یہ سمجھ لینا چاہئے کہ امام موفق کی مجلس کوئی باقاعدہ درس گاہ، یا مدرسہ، یا کالج نہ تھا، بلکہ امام موصوف کا مکان (بیت) تھا جہان وہ بیٹھکر علماء وفضلاء کو خطبہ ورا املا دیا کرتے تھے، اور سینکڑون شائقین بیٹھکر سنتے تھے، سبکی مین ہے،

وکان بیتہم مجمع العلماء وملتقی الائمۃ،[1]	اوران کا گھر علماء کا اجتماع گاہ اور اکابر علم کی جائے ملاقات تھا،

اس زمانہ کا طریق درس خصوصاً فقہ وحدیث کا یہ تھا کہ مدرس مجلس مین بیٹھکر طلبہ کے سامنے کتاب کے بغیر اپنی روایات اپنی سند سے بیان کرتے تھے، اور مسائل پر اور اپنی تحقیقات واجتہادات پر تقریر کرتے تھے

[1] طبقات ج ۳-ص ۸۶،

اور حاضرین سنتے تھے اس عہد کے تمام علمار کے حالات پڑھو یہی نقشہ نظر آئیگا، اس طریقۂ درس کو "املا" کہتے تھے، اسی لیے اس زمانہ مین "قرأتِ حدیث" نہین بلکہ "سماعِ حدیث" بولتے تھے، اور اسی لیے طلبہ کے اس درس لینے کو "سماع" (سننا) کہتے تھے مزید تشفی کے لیے امام موفق اوراُن کے معاصرین کے طریقِ درس کے الفاظ معتبر سندون سے ہم نقل کرتے ہین، امام موفق کے صاحبزادہ اور جانشین کے حال مین ہی،

وکان یقیم رسم التدریس وسمع	وہ تدریس کی رسم قائم رکھتے تھے اور خراسان
من مشائخ وقتہ بخراسان	وعراق مین اپنے زمانہ کے شیوخ سے
والعراق، (سبکی ج۳ ص ۸۶)	سنا،

امام الحرمین المتوفی ۴۷۸ھ کے حال مین ہے،

قعد مکانہ للتدریس	وہ ان کی جگہ تدریس کے لیے بیٹھے درس دیتے
یدرس ویفتی ویجمع طرق	تھے فتوی دیتے تھے اور مذہب کے طریقون
المذہب، (ابن خلکان)	کو جمع کرتے تھے،

زیادہ صحیح نقشہ امام موفق کے دوست وہمنشین ومعاصر اور نظام الملک کے شیخ[1] الحدیث امام ابو القاسم قشیری کے حال مین ملتا ہی،

وقعد یسمع جمیع درسہ وأتی	اور وہ اُن کے درس کو سننے بیٹھے اور اس پر کچھ
علیہ ایام فقال لہ الاستاذ ہذا العلم	دن گذرے، تو استاد نے ان سے کہا کہ یہ علم
لا یحصل بالسماع وماتوہم فیہ	سماع کے بغیر نہین آتا، اور ان کو یہ وہم بھی نہ

---

[1] طبقات کبری سبکی، ترجمۂ نظام الملک،

ضبط ما یسمع فاعاد عنہ ما سمعہ	تھا کہ یہ جو سنتے ہین اُس کو محفوظ رکھتے ہین تو
عنہ وقررہ احسن التقریر من غیر	انھون نے جو اُن سے سنا تھا وہ اعادہ کر دیا
اخلال بشئی فتعجب	اور کسی تغیر کے بغیر پوری طرح اوسکی تقریر
فلست تحتاج الی درسی بکیفیک	کر دی . . . . . تو استاد نے کہا کہ تم کو
ان تطالع مصنفاتی وتنظر فی	میرے درس کی ضرورت نہین تمھارے لیے یہی کافی
طریقی ، (سبکی ج۳ ص ۲۲۴)	ہے کہ میری تصنیفات کا مطالعہ کرو، اور میرے
پھر خود جب درس و املا دینے بیٹھے تو	
ورتب المجالس . . . . فسمع منہم	درس کی مجلسین ترتیب دین ، . . . . . تو ان سے
الحدیث . . . . ولقد عقد	حدیثین سنین ، . . . اور خود اپنے لیے املا کے
لنفسہ مجلس الاملاء فی الحدیث	حدیث کی مجلس ۲۳۶ھ مین قائم کی اور ۲۶۵ھ تک
۲۳۶ وکان یملی الی ۲۶۵	املا دیتے رہے ، اور وہ اپنے املا مین اشعار
یذنب امالیہ بابیات وربما	ملایا کرتے تھے ، اور اکثر حدیث پر ان کے لطائف
کان یتکلم علی الحدیث باشارات	و نکات کیساتھ گفتگو کیا کرتے تھے ،
ولطائفہ ، (سبکی ج۳ ص ۲۲۵)	

البتہ مصنفین کی تصنیفات اُن کو پڑھکر سنائی جاتی تھین لیکن اسباق کے طور پر نہین ، الغرض میرے خیال مین اس زمانہ تک خاص نصاب یا درکتابون کے سبق کا طریقہ نہ تھا ، اور نہ طلبہ پڑھنے کے بعد سبق کو اسطرح دہراتے تھے جس کے لیے ہمارے عربی مدرسون مین "تکرار" کی اصطلاح جاری

یہ طریقہ اسلامی مدارس کے زوال کے بعد کی یادگار ہے جو غالباً تاتاری فتنہ کی علمی موت کے بعد شائع ہوا، یہ بھی اس بات کا ثبوت ہے کہ وصایا کا یہ دیباچہ الحاقی ہے، جس کو جامع نے زبانی سنکر یا سرگذشت سیدنا سے لیکر اس کتاب میں بحذف و اضافہ شامل کر دیا ہے،

عربی الفاظ کی بہتات

جن لوگون نے پانچوین صدی کی فارسی نثرین پڑھی ہین، یا خود سیاست نامہ اور وصایا کو دیکھا ہے، وہ تسلیم کرین گے کہ عربی الفاظ کی بہتات اور کثرت اس عہد کی زبان نہ تھی اور خصوصاً نظام الملک، کا یہ انداز نہین، مگر اس دیباچہ مین بکثرت عربی الفاظ اور فقرے ہین، مثلاً

"بسیار معزز و متبرک بود،............

ہر یک را از دولتے میسر گردد علی السویہ مشترک......... بسبب علوی ہمت و پاکی طینت تلطفات صادقہ نہ متکلفانہ اکنون مراتمنی آنست......... چہ بحسب غالب ظن مقتضی کفران نعمت است،

عیاذاً باللہ توقع آنکہ نوعے سازی کہ از دولت تو در گوشہ نشیم و بنشر فوائد علمی مشغولی نمایم.....

انچہ در وسع محافظان عہد و وفا و مراقبان صدق و صفا باشد از اعزاز و اکرام حق القدوم با دانچیز

ظہور می رسید پیوستہ فیوماً لطفے مجدد و تفقدے ممہد بو قوعے می پیوست"

یہ طرز عبارت، جامع وصایا کے مقدمہ سے البتہ ملتی جلتی ہے،

خیام کی سالانہ امداد کا واقعہ بھی مشتبہ ہے،

اس داستان کے رو سے خیام نے نظام الملک کی اس ملاقات کے وقت تک ہندسہ و ہیئت کی تکمیل نہین کی تھی، نظام الملک نے جب الپ ارسلان کے زمانہ مین (سنہ ۴۵۵ - ۴۶۵ھ) سالانہ بارہ سو اشرفی کا مالی وظیفہ مقرر کیا، تب وہ ان علوم کی تکمیل مین مصروف ہوا، مگر خیام نے اپنی تصنیف جبر و مقابلہ مین جو میری تحقیق مین اسکی سب سے پہلی (ابتدائی) تصنیف ہے

اور جو ۴۶۶ھ کے قریب لکھی گئی ہے، اسمین خیام نے دنیا کی ناقدری کا جو ماتم کیا ہے اور اپنی ایسی اہم تصنیف کو نظام الملک جیسے محسن کو چھوڑ کر قاضی ابوطاہر جیسے گمنام کے نام جو معنون کیا ہے ایسا ہونا اس گران بہا شاہانہ امداد کے بعد ممکن نہ تھا، وہ قاضی ابوطاہر کے انعام ومال کا تذکرہ شکریہ واحسان کے ساتھ کرتا ہے، (دیکھو خیام کا مقدمہ جبر ومقابلہ ص ۲ و ۳ طبع پیرس) حالانکہ وصایا کی تحریر کی بنا پر خیام الپ ارسلان کے زمانہ مین جو ۴۵۵ھ سے شروع ہوچکا تھا نظام الملک کا احسانمند ہو کر غم روزگار سے آزاد اور دوسرون کے آستانون سے بے نیاز ہوچکا تھا، اس لیے اگر یہ واقعہ ہوتا تو اس کے بعد اسکا نظام الملک کو چھوڑ کر کسی دوسرے امیر وقاضی کی مدح وثنا کرنا ممکن نہ تھا، اور نہ بارہ سو اشرفی سالانہ پانے والے کو اپنی ناقدری کا ماتم کرنا زیب دیتا،

خیام کی گوشہ گیری کا واقعہ صحیح نہین

اس داستان کے رو سے سلجوقی دربار مین صرف ایک دفعہ خیام کا آنا مذکور ہے، اور وہ الپ ارسلان کے زمانہ مین (سنہ ۴۵۵-۴۶۵ھ) حالانکہ معتبر تاریخی شہادتون سے ثابت ہے کہ خیام پہلے بخارا کے سلاطین کے پاس رہا، اور پھر ملک شاہ سلجوقی کے دربار مین آیا، اور ملک شاہی رصد خانہ کی تعمیر اور سنہ جلالی کی تصحیح مین مصروف رہا، اور پھر ملک شاہ کے ندیم اور طبیب کی حیثیت سے وہ اکثر شاہی دربار مین رہا، پھر وہ خود اپنے رسالہ کلیات وجود مین وزیر فخر الملک (۴۸۵ھ) کے ساتھ اپنی ہر وقت کی یکجائی اور معیت کا ذکر کرتا ہے، اور نظامی عروضی کی معاصرانہ شہادتون کے رو سے وہ سلطان وقت کے لیے نجمی کے فرائض انجام دیا کرتا تھا،

خیام کے بعض سنین عمر سے تقابل کا نتیجہ،

خیام کی اخیر عمر کے بعض سنین ہم کو اس کے مستند معاصر سوانح نگارون کی زبانی معلوم ہین،

۱۔ مثلاً نظامی عروضی نے سلطان غیاث الدین محمد بن ملک شاہ اور امیر صدقہ ملک العرب کی جنگ مین نجوم کے سلسلہ مین خیام کا حوالہ دیا ہے کہ درباری منجمون نے کہا "بخراسان فرستند تا خواجہ امام عمر خیامی چہ گوید" یہ لڑائی ۵۰۱ھ مین ہوئی تھی' (چہار مقالہ)

۲۔ ۵۰۶ھ مین حسب بیان عروضی سمرقندی، وہ نیشاپور سے بلخ آیا تھا، (چہار مقالہ)

۳۔ ۵۰۷ھ مین ابوالحسن بیہقی اُس سے اپنے بچپن مین ملا تھا، اور خیام نے اس سے عربی ادب اور ریاضیات کے کچھ مسائل، امتحاناً پوچھے تھے، (بیہقی)

۴۔ ۵۰۸ھ مین خیام سلطان اور وزیر کے ساتھ مرو مین تھا، اور وہان یہ واقعہ پیش آیا کہ خیام نے سلطان کے شکار کے لیے دو روز کی محنت مین نجوم کے قاعدہ سے ایک بے ابر و باد تاریخ مقرر کی تھی' اور "خود برفت و با اختیار سلطان را برنشاند" اتفاق سے پیشگوئی اور اختیار کے خلاف سخت ابر و باد نمودار ہوا، مگر خیام نے تسلّی دی کہ یہ ابر و باد ابھی غائب ہوا جاتا ہے، چنانچہ ایسا ہی ہوا (چہار مقالہ)

اب ان تاریخون پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ اگر وہ نظام الملک کا ہمسن (ولادت ۴۰۸ھ) ہوتا تو پہلے واقعہ کے وقت اُسکی عمر (۹۳) برس کی ہوگی' ظاہر ہے کہ اس عمر کا آدمی اور منجمون کی باہمی فنی نزاع مین حکم کیا قرار پا سکتا ہے، اور دوسرے واقعہ مین وہ (۹۸) برس کا اور تیسرے واقعہ مین وہ (۹۹) برس کا اور چوتھے واقعہ مین (۱۰۰) برس کا، بھلا اس سن وسال کا آدمی کبھی نیشاپور، کبھی بخارا اور کبھی مرو کا اس آسانی سے سفر کر سکتا تھا، اور ادب و ریاضی کے امتحانی سوالات پوچھ سکتا تھا، اور سلطان کے لیے دو روز کی محنت کرکے شکار کی تاریخ نکالنے کی زحمت برداشت کر سکتا تھا، اور پھر خود اس موسم مین چل کر سلطان کو سوار کراتا پھرتا،

پچھلے ملنے والون کی خاموشی | اگر اس عمر مین خیام یہ کرامتین کرسکتا تھا تو بیہقی کو سوال و جواب سے زیادہ اس حیرت انگیز قوت عمر پر اور نظامی عروضی کو ان نجومی جوابات کی صحت سے زیادہ اسکی عمر کی کرامت کو بیان کرنا چاہیئے تھا، مگر ان مین سے کسی نے اس حیرت کا اظہار نہین کیا ہے، حالانکہ اگر ایسا ہوتا تو دوسرے بعض مستثنیٰ افراد کی طرح اسکا ذکر بھی حیرت و استعجاب کیساتھ ضرور کیا جاتا،

ان دلائل کی موجودگی مین اس داستان کی صحت اور دیباچہ وصایا کے نظام الملک کی تصنیف ہونے کی نسبت تمامتر مشکوک ہوجاتی ہے، اور اس بنا پر اس داستان کا اصلی ماخذ صرف ایک ٹھہرتا ہے اور وہ سرگذشت سیدنا ہے،

سرگذشت سیدنا کا مصنف کون ہے؟ | اوپر ابن اثیر کے حوالہ سے حسن صباح کے شیخ و استاد عبد الملک ابن عطاش کا نام آیا ہے،

وکان الحسن من جملۃ تلامذۃ	اور حسن (ابن صباح) اس حکیم ابن عطاش
ابن عطاش الطبیب الذی ملک	کے شاگردون مین سے تھا جو اصفہان کے
قلعۃ اصفہان (ج ۱ ص ۲۱۶ مطبوعہ یورپ)	قلعہ پر قابض ہوگیا تھا،

یہ ابن عطاش، حسن صباح کا استاد و مرشد تھا، اس کا نام عبد الملک بن عطاش تھا، اور اسکا بیٹا احمد بن عبد الملک بن عطاش بعد کو قلعۂ اصفہان کا مالک بنگیا تھا، حسن صباح اپنے اس مرشد زادہ کی بڑی عزت کرتا تھا،[1] راحۃ الصدور مین جو اس واقعہ کے تقریباً سو برس کے بعد لکھی گئی ہے، یعنی ۵۹۹ھ مین اس ابن عطاش کا یہ حال لکھا ہے،

---

[1] تاریخ ابن اثیر ج ۱۰ ص ۲۹۹، بریل،

"باصفہان ادیبے بود اورا عبدالملک عطاش گفتندی، در ابتدا خویشتن تشیع منسوب میکرد و بعد ازان متہم شد، ائمۂ اصفہان تتبع او میکردند و تعرض خواستند نمود، بگریخت و بہ رے شد و از آنجا بحسن صباح پیوست . . .

. . . و بخط او پس ازان نامہ یافتند بدوستے نوشتہ در اثنائے آن یاد کہ بباز اشہب سیدم و اورا ہمہ جہان بگزیدم و دل از ازیج بکندا شتم برداشتم، و خط او معروف است در اصفہان بسیا کتب بخط او موجود است و این عبدالملک عطاش را پسرے بود احمد نام"[1] الخ

اس حوالہ سے یہ بھی ثابت ہے کہ عبدالملک عطاش بھاگ کر حسن صباح کے پاس قلعۂ الموت میں چلا گیا تھا،

غالبًا یہی عبدالملک بن عطاش حسن بن صباح کی اُس سرگذشت کا مصنف ہے جس کا نسخہ قلعۂ الموت کے کتب خانہ سے ۶۵۴ھ میں ملا تھا، اور جس کی نقلیں جامع التواریخ (۷۰۳ھ) اور تاریخ گزیدہ (۷۳۰ھ) میں مذکور ہیں، چنانچہ حمد اللہ مستوفی قزوینی، اپنی تاریخ گزیدہ میں حسن صباح کے حالات کا آغاز اس حوالہ سے کرتا ہے کہ حسن صباح :-

"بعد ازان بقول عبدالملک عطاش شیعی شد و میان او و نظام الملک ××× چنانچہ ذکر رفت خصومت افتاد"[2] الخ

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرگذشت سیدنا کا مصنف یہی عبدالملک عطاش تھا، اور وہی اس داستان کا مصنف بھی ہو سکتا ہے،

یہ داستان الموت میں گھڑی گئی اس سے ظاہر ہے کہ یہ داستان قلعۂ الموت یا قلعۂ اصفہان میں گھڑی گئی ہے اور اس کا منشا صرف اتنا تھا تا کہ نظام الملک سے حسن بن صباح کی مخالفت کا راز ظاہر کیا جائے

---

[1] راحۃ الصدور راوندی ص۱۵۵ و ۱۵۶، گب [2] تاریخ گزیدہ حمد اللہ مستوفی ص۵۱۷، گب،

چنانچہ پروفیسر براؤن کے ترجمہ کے مطابق جامع التواریخ مین سرگذشت سیدنا کا آغاز[1] اسطرح ہوتا ہے

"اب اُس عداوت اور بے اعتمادی کی وجہ جو نظام الملک اور حسن بن صباح کے درمیان تھی یہ ہے

کہ وہ دونون اور عمر بن خیام نیشاپور کے مدرسہ مین تھے"

ان الفاظ سے ظاہر ہے، کہ اس داستان کی تصنیف کا مقصد کیا ہے؟

جب ہلاکو نے ۶۵۴ھ مین قلعہ الموت اور باطنیہ کی حکومت کا خاتمہ کیا، تو اپنے ایک فاضل امیر عطاء الملک جوینی کو وہان کے کتب خانہ کی بربادی پر متعین کیا، جوینی جیسا کہ پہلے گذر چکا چونکہ خود ایک تاریخ دوست فاضل تھا، اس نے اُنکے عقائد کی کتابین تو جلا دین مگر یہ تاریخی رسالہ اُس نے محفوظ کر لیا، کہ حسن صباح اور باطنیہ کی ابتدائی تاریخ کا یہ اہم اور سب سے معتبر ماخذ تھا، اور جسکو اسی لیے جوینی نے اور اس کے بعد فضل اللہ رشید نے اپنی کتابون مین حسن صباح اور باطنیہ کی تاریخ مین نقل کر دیا، اور انھین دونون کتابون سے بعد کے لوگون نے اس واقعہ کو اپنی اپنی تصنیفات مین نقل کر کے عالم آشکارا کر دیا،

اس تفصیل سے معلوم ہوگا، کہ طوسی وغیرہ کی یہ داستان سرگذشت کے ذریعہ سے ۶۵۴ھ کے بعد عالم وجود مین آئی، اور قلعہ الموت سے باہر کی تاریخ کا جزبنی، یہی سبب ہے کہ اس زمانہ سے پہلے کی کسی تصنیف کے کان اس داستان سے آشنا نہین، اور دفعۃً ساتوین صدی ہجری کے اواخر اور آٹھوین کے اوائل سے اُن تاریخون کے ذریعہ سے جو تاتاری دربار کے فاضلون نے لکھی ہین یہ کہانی ہر جگہ سنائی دیتی ہے، اور ان سے دوسرے تذکرون اور تاریخون مین نقل ہو کر مشہور عالم ہو جاتی ہے،

[1] لٹریری ہسٹری آف پرشیا ج ۲ صفحہ ۲۵۳

پروفیسر ہوٹسما کا نظریہ مشکوک ہے

مآخذ و مصادر کے بیان مین یہ لکھا جا چکا ہے کہ وزیر انوشیروان بن خالد نے فارسی مین آل سلجوق کی تاریخ لکھی تھی، عماد اصفہانی نے تھوڑے دنون کے بعد اس فارسی کتاب کا مقفیٰ و مسجع بتکلف عربی مین ترجمہ کیا تھا، اس عربی ترجمہ کا بنداری نے زبدۃ النصرۃ کے نام سے خلاصہ کیا ہے، اس خلاصہ کو پروفیسر ہوٹسما نے شائع کیا ہے، اس کے فرنچ دیباچہ مین موسیو موصوف نے اس خلاصہ کے ایک لفظ (مکتب) سے یہ قیاس آرائی کی ہے کہ حسن صباح وغیرہ نظام الملک کے بہت بعد کے سلجوقی وزیر انوشیروان کے ساتھی اور ہم مکتب تھے، وہ مبحوث عنہ فقرہ یہ ہے،

وفارق الجمہور من بیننا جماعۃ	اور جمہور مسلمانون کو ہمارے درمیان سے
نشأوا علی طباعنا، وکانوا ابصاعنا	ایک جماعت نے چھوڑ دیا، جس نے ہماری ہی
وکانوا معنا فی المکتب، واخذوا	طبیعت پر نشو و نما پائی تھی، اور ہمارے ہی
خطاراً وافراً من الفقہ والادب	پیمانہ سے نا پا تھا، اور وہ لوگ ہمارے ساتھ
وکان منھم رجل من اہل الری	"مکتب" مین تھے، اور فقہ و ادب کا بڑا حصہ حاصل
وساح فی العالم وکانت صناعتہ	کیا تھا، اور انھین مین ایک آدمی رے کے رہنے
الکتابۃ فخفی امرہ حتی ظھر،	والون مین سے تھا، اور دنیا کی سیاحت
(ص ۶۲ مطبوعہ موسوعات مصر)	کی تھی، اور اس کا پیشہ "کتابت" تھا، تو اسکا
(ص ۶۶ مطبوعہ بریل)	حال چھپا رہا، یہان تک کہ وہ ظاہر ہوا،

پروفیسر براؤن نے اپنی مشہور کتاب لٹریری ہسٹری آف پرشیا (ج ۲ ص ۱۹۲) مین ہوٹسما کے نظریہ کی تائید کی ہے، اور بنداری کی عبارت بالا کا یہ ترجمہ کیا ہے،

He had been acquainted in his youth and had Studied with Some of their chief Leaders, especially "a man of Ray, who Travelled Through The world, and whose Profession was That of a Secretary"	وہ نوجوانی مین واقف تھا، اور اُس نے اُن کے بعض خاص اکابر کے ساتھ پڑھا تھا، خصوصًا رے کے ایک شخص کے ساتھ، جس نے تمام دنیا کا سفر کیا اور جسکا پیشہ سکرٹری کا تھا،

میرے خیال مین یہ ترجمہ اپنے خاص خیال کو سامنے رکھکر کیا گیا ہے، عربی لفظ "مکتب" جسپر اس سند کی بنیاد ہے، عربی مین دو معنون مین آتا ہے، ایک تو چھوٹے بچون کا مکتب، اور دوسرے سرکاری دفتر، چنانچہ اسی فقرے مین لفظ "کتابت" اسی دوسرے معنی مین ہے یعنی دفترداری، محرّری، سکرٹری شپ جسکا ترجمہ پروفیسر براؤن نے "سکرٹیری ہونے کا پیشہ" کیا ہے، اوّل تو ایک شخص کی فارسی زبان کی کتاب کے مقفّی و لفاظانہ عربی ترجمہ کے اُس مقفّی و لفاظانہ خلاصہ کے ایک لفظ پر جو اصل مین خدا جانے کیا ہوگا، مصنف اوّل کی نسبت کسی بات کا قیاس کرنا، ناروا ہے، دوسرے ایک ایسے لفظ سے سند پکڑنا جس کے دو معنی ہون، اور دونون ممکن ہون، یکطرفہ فیصلہ ہے،

اب اس بات کی دلیل فراہم کرنا ہے، کہ اس عبارت مین "مکتب" کا ترجمہ بچون کا مکتب نہین ہے، بلکہ "سرکاری دفتر" ہے،

۱- پہلی بات تو یہ ہے کہ اسی فقرہ مین "کتابت" کا لفظ خود موجود ہے، جو "دفترداری" کے معنی مین صاف ہے،

۲- اس عبارت مین بچپن کے معنی اور طفلانہ تعلیم کا کوئی لفظ نہین ہے، بلکہ نوجوانی کا لفظ بھی نہین ہے،

۳- حسن صباح رے کا، خیام نیشاپور کا، اور انوشروان کاشان کا رہنے والا تھا، تین مختلف شہرون کے بچون کا ایک مکتب مین اکٹھے ہونا تعجب انگیز ہے، پروفیسر براؤن نے عیون الاخبار کے حوالہ سے لکھا ہی کہ انوشروان رے مین پیدا ہوا تھا، لیکن اس سے اسکے نشو و نما کے مقام کا حال نہین معلوم ہوتا کہ وہ بھی رے تھا یا نہین، بہرحال حسن صباح تو یقیناً رے کا تھا، اب یہ مکتب یقیناً رے کے کسی محلہ مین ہوگا، جہان ظاہر ہے کہ نیشاپور کا خیام نہین جا سکتا تھا، لیکن دیکھیے اسی عبارت مین ہے: "وکان منہم رجلٌ من اھل الری" جس کا ترجمہ یہ ہے "اور انھین مین ایک رے کا آدمی تھا" اگر یہ مکتب رے مین تھا، اور وہین کے بچے اسمین شریک تھے، تو ان مین سے صرف ایک شخص کو رے کا خاص طور پر باشندہ ظاہر کرنے کی کیا ضرورت تھی، سب ہی بچے رے ہی کے ہون گے، اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہان مکتب سے کوئی ایسی جگہ مراد ہے جہان مختلف شہرون کے لوگ جمع ہو سکتے ہین، اور وہ یا کوئی بڑا مدرسہ ہوگا، یا سرکاری دفاتر کا محکمہ، لیکن اعلیٰ تعلیم کی کسی درسگاہ مین ان لوگون کی شرکت تاریخی مشکلات کا باعث ہے، جیسا کہ آگے معلوم ہوگا، اس لیے دوسرے معنی متعین ہو جاتے ہین،

۴- اس فقرہ مین ہے، "وکان منہم رجلٌ" اور ان مین ایک مرد رے کا تھا، لفظ مرد (رجل) کا اطلاق بچہ پر نہین ہوتا، حالانکہ اگر یہ چھوٹے بچون کا مکتب ہوتا تو اسمین "رجال" (یعنی مردون)

کے بجائے "صبیان" (لڑکوں) ہوتا،

۵- اس میں فقرہ ہے،

وکان منھم رجل من اھل الری	اور ان میں سے ایک آدمی رے کے باشندوں
وساح فی العالم وکانت صناعتہ	میں سے تھا، اور دنیا کی سیر کی تھی اور اس کا
الکتابۃ"	پیشہ سرکاری دفاتر کی نوکری تھی،

اس بیان سے ظاہر ہے، کہ شخص مذکور مکتب میں آنے سے پہلے دنیا کی سیر کر چکا تھا، اور کتابت کا پیشہ بھی اختیار کر چکا تھا، کیا کوئی مکتب نشین بچہ بھی جہان دیدہ اور دفتردار ہو سکتا ہے!

اصل یہ ہے کہ یہاں لفظ "مکتب" کے معنی اور لفظ "منھم" کے مرجع کے نہ سمجھنے سے یہ غلطی پیدا ہوئی ہے "منھم" کا مرجع اہل مکتب نہیں ہیں، بلکہ "وفارق الجمھور جماعۃ" میں "جماعت" ہے یعنی وہ لوگ جنھوں نے جمہور مسلمانوں کے عقیدہ کو چھوڑا تھا، اور ہمارے ساتھ سرکاری دفاتر میں کام کرتے تھے، اُن میں ایک رے کا باشندہ تھا، جس نے دنیا کی سیاحت کی تھی، اور جس کا پیشہ سرکاری دفترداری تھا" اس "باشندۂ ری" سے مقصود یقیناً حسن صباح ہے۔

اس نظریہ کی تاریخی تقیین | ہم نے فروری ۱۹۲۷ء میں "شعر العجم اور خیام" پر معارف میں جو مضمون لکھا تھا اس میں قرائن سے انوشروان کی تاریخ ولادت کا تخمینہ ۴۴۵ھ سے ۴۶۰ھ تک لگایا تھا افسوس ہے کہ اس وقت پروفیسر براؤن کی لٹریری ہسٹری سامنے نہ تھی اُس مضمون کی اشاعت کے بعد اس کو دیکھا تو معلوم ہوا کہ وسیع النظر پروفیسر نے انوشروان کا سال ولادت عیون الاخبار کے حوالہ سے دریافت کیا ہے، اس کتاب کا قلمی نسخہ موصوف نے کیمبرج یونیورسٹی کے کتبخانہ میں پایا، اُس میں

بقول پروفیسر براؤن انوشروان کی ولادت کا سال ۴۵۹ھ لکھا ہے، پروفیسر ہوٹسما کو یہ تاریخ نہ ملی[1] تھی، اس لئے تعجب ہوتا ہے کہ پروفیسر موصوف نے اس تاریخ ولادت کی دریافت کے باوجود کیونکر ہوٹسما کے نظریہ کی تائید کی،

خیام کا معاملہ تو صاف ہے، وہ ۴۶۷ھ میں ملک شاہ کی رصدگاہ میں کام کر رہا تھا[2]، اس لیے وہ انوشروان کا جو ۴۵۹ھ میں پیدا ہوا تھا ہمعصر قطعاً نہیں ہو سکتا، کہ اس وقت جب خیام ستارون کی تحقیقات میں مصروف ہوگا، انوشروان آٹھ برس کا بچہ ہوگا،

اب رہا حسن صباح کا معاملہ اس کا سب سے بڑا تاریخی واقعہ مستنصر فاطمی کے دربار میں جا کر نزار اسمٰعیلی کی دعوت میں شرکت ہے، ابن اثیر نے اس کے اس سفر کی تاریخ ۴۷۹ھ لکھی ہے[3]، مگر رشید الدین نے جامع التواریخ میں[3] اور حمد اللہ مستوفی نے تاریخ گزیدہ میں[4] ۴۷۱ھ بتائی ہے اور یہ غالباً سرگذشت کے حوالہ سے ہے، اس کے ماسوا حمد اللہ مستوفی حسن صباح کو الپ ارسلان (۴۵۵-۴۶۵ھ) کا ایک درباری[5] پاتا ہے، لیکن اس سے بھی زیادہ یہ ہے، کہ سرگذشت میں حسن صباح کے اس سفر کی پوری تاریخ دی ہوئی ہے، کہ ۴۶۴ھ میں وہ عبد الملک عطاش کی جماعت میں داخل ہوا ۴۶۷ھ میں اصفہان جا کر وہ عطاش کا دو برس نائب رہا اس کے بعد وہ آذربائجان، عراق اور شام کی سیاحت کرتا ہوا ۴۷۱ھ میں مصر پہنچا، اور ۱۸ مہینے وہاں رہ کر رجب ۴۷۲ھ میں اسکندریہ سے روانہ ہوا اور ملکوں کی سیر کرتا ہوا ۴۷۳ھ میں اصفہان وارد ہوا[6]،

---

[1] ابن اثیر ج ۱۰ ۴۶۷ھ بریل، [2] ابن اثیر ج ۹ ص ۳۰۴ بریل [3] لٹریری ہسٹری آف پرشیا ج ۲ ص ۲۰۳،
[4] تاریخ گزیدہ ص ۵۱۷ گب، [5] ایضاً ص ۴۴۰،
[6] لٹریری ہسٹری آف پرشیا براؤن ج ۲ ص ۲۰۲ و ص ۲۰۳،

اس مفصل سلسلہ سنین کی واقفیت کے بعد یہ ماننا پڑیگا کہ ۴۶۱ھ تک بھی اگر الپ ارسلان کے دربار مین پہنچا اور ۴۶۴ھ مین جب وہ عبد الملک عطاش کی باطنی فاطمی جماعت مین داخل ہوا، اور پھر ۴۷۱ھ مین جب مصر مین وہ مشرق کا داعی الدعاۃ کا منصب پا رہا تھا، تو اُس کا فرضی ہمدرس دشمن انوشروان ہنوز دایہ کی گود مین ہوگا، یا رَے کے "مکتب" مین مصروف ابجد خوانی ہوگا تعجب ہے کہ فاضل براؤن کی دقیق نظر اس تاریخی اشکال پر کیون نہین پڑی،

ابن اثیر نے ۴۷۹ھ مین جو حسن صباح کے مصر پہنچنے کی تاریخ دی ہے، وہ سراسر خلاف قیاس ہے کیونکہ ۴۷۹ھ مین اگر وہ مصر پہنچا، اور ایک سال رہ کر ۴۸۰ھ مین وہ وہان سے چلا، اور بقول ابن اثیر وہ وہان سے نکل کر شام وعراق وخراسان وترکستان کو طے کر کے کاشغر پہنچا، اور وہان سے پھر پھرتا پھرا تا آخر قزوین آیا، اور زہد وعبادت کا جال بچھا کر الموت پر قبضہ کیا، اور اسکی خبر ایک مدت کے بعد نظام الملک اور ملک شاہ کو پہنچی، وہان سے فوج روانہ ہوئی، اس نے محاصرہ کیا، محاصرہ طول کھینچا، اور حسن صباح نے بالآخر ۴۸۵ھ مین نظام الملک کو قتل کرادیا، تو یہ تمام واقعات پانچوین صدی ہجری کی دنیا مین چار برس کی قلیل مدت مین انجام نہین پاسکتے، اس لیے اسکے اس مصر کی سفر کی تاریخ ۴۷۹ھ صحیح نہین، بلکہ ۴۷۱ھ صحیح ہی، اور حسن صباح نے اس آوارہ گردی مین صرف چار برس نہین، بلکہ دس بارہ صرف کئے ہونگے،

کیا خیام باطنی تھا؟ حسن صباح، عمر خیام، اور نظام الملک کی یہ داستان کیون گھڑی گئی، نظام الملک کے طرفدار اس کو گھڑ نہین سکتے، کہ اس سے تو الٹے نظام الملک کی اخلاقی کمزوری، انتظامی قابلیت کی کمی، اور اس کا سازشی ہونا ثابت ہوتا ہی، البتہ حسن صباح کی لیاقت، اور نظام الملک اور دولت

سلجوقی سے اسکی آزردگی کے اسباب کی توجیہ پیدا کیجا سکتی ہی، جو حسن صباح کو اُس کے تمام اعمال مین حق بجانب ثابت کر سکے، اور اس لئے اُس کے طرفدار اس کہانی کو گھڑ کر تیار کر سکتے ہین،

لیکن یہ امر معنی خیز ہے، کہ ان دو جنگجو حریفون کے بیچ مین صلح پسند خیام کا نام کیون آتا ہی؟ ایک بدنام حکیم شاعر کی رفاقت نہ تو وزیر آل سلجوق کی عظمت کو بڑھا سکتی ہی، اور نہ فرمانروائے قلعۂ الموت کی اس سے عزت افزائی ہو سکتی ہی، کیا قلعۂ الموت کے سرکاری کتب خانہ کی سرکاری سرگذشت مین خیام کا نام داعی مذہب الموت اور خیام کے خیالات مذہبی کے اتحاد کا یا اس کے ساتھ ہمدردی کا راز تو فاش نہین کرتا، اور اس "ثالث بالخیر" کے نام کا اضافہ اسی مناسبت سے تو تجویز نہین کیا گیا؟ قابل غور ہی؟ مگر یہ ظاہر ہے کہ خیام مسئلۂ امامت مین اسماعیلیہ (باطنیہ) کا ہم زبان نہ تھا، اگر تھا تو فلسفیانہ خیالات اور عقل و نقل کے طریقۂ تطبیق مین، کہ خیام نے اپنے فارسی رسالۂ کلیات الوجود کے آخر مین اسماعیلیہ کے مسئلۂ امامت کی تردید کی ہی، اصل یہ ہے کہ باطنیت کی اصلی حقیقت مسئلۂ امامت نہین، بلکہ عقل و نقل کی تطبیق کا وہ طریقہ ہے جسکو حسن صباح سے بہت پہلے اس گروہ نے اختیار کیا تھا[1]،

سلطان سنجر اور خیام کی ہمدرسی و ہمسنی کی کہانی،

بعض تذکرہ نویسون نے اس کہانی کی ایک اور روایت کہین سے نقل کی ہے، کہ خیام اور سلطان سنجر بن ملک شاہ آپس مین ہمسن اور ہمدرس تھے، اور دونون نے باہم معاہدہ کیا تھا، عبارت یہ ہی:-

"وبا سلطان سنجر نہایت محرمیت داشتہ گویند در دبستان ہمدرس بودند و در رعایت یکدیگر بہا نگاہ معاہدہ نمودندہ"[2]

---

[1] اسکی تفصیل خیام کے مذہب و مسلک کی تشریح مین آگے آئیگی، [2] مجمع الفصحاء صفحہ ۲ مطبوعہ ایران و آتشکدۂ آذر صفحہ ۱۳۹ مطبوعہ بمبئی و ریاض الشعراء والہ داغستانی قلمی کتب خانہ ندوہ لکھنؤ،

مگر ظاہر ہے کہ اس داستان کی یہ روایت بھی سرتاپا موضوع ہے، سلطان سنجر کی ولادت کا سال سنہ ۴۷۱ھ ہی، اور خیام اس سے تیس بتیس ۳۲ برس پہلے پیدا ہو چکا تھا، اور سنہ ۴۶۷ھ مین صدر خانہ ملک شاہی مین آچکا تھا، ساتھ ہی اُس کے سب سے قدیم سوانح نگار بیہقی (معاصر خیام) کے بیان کے مطابق سنجر کو بچپن مین جب چیچک نکلی تھی تو خیام اُسکا معالج تھا، اور پھر ان دونون مین معاہدہ ورعایت کے بجائے بقول بیہقی عداوت اور نفرت تھی[1]،

ان غلط روایات کی تنقید کے بعد اب ہم کو از سر نو خیام کے سنین زندگی پر غور کرنا ہے، لیکن قاعدۂ فطرت کے خلاف ہم کو پہلے اس کے سال وفات کی تعیین کرنا ہی، اور پھر اُس کی مدد سے سال پیدائش کا پتہ چلانا ہے،

---

[1] دیکھو تاریخ الحکما بیہقی مین تذکرہ خیام،

خیام کا سالِ وفات

ہمارے بعض مشرقی تذکرہ نویسون نے اور انھین کے بھروسہ پر اکثر مغربی مصنفین نے بھی خیام کی وفات کا سال ۵۱۷ھ[1] لکھا ہے، لیکن علامہ آزاد بلگرامی نے ید بیضا مین ۵۱۸ھ درج کیا ہے[2]، اور بروکلمین نے تاریخ ادبیاتِ عرب مین اوسکی وفات ۵۱۵ھ مین ثبت کی ہے، مگر ان مین سے کوئی تاریخ کسی قدیم ماخذ کے حوالہ سے ثابت نہین ہے، خیام کی تاریخِ وفات کی سب سے اہم سند خیام کے معاصر، بلکہ شاگرد چہار مقالہ کے مصنف نظامی عروضی سمرقندی کا بیان ہے، وہ ۵۰۶ھ مین بلخ مین خیام سے اپنا ملنا ظاہر کرتا ہے، اور ۵۰۸ھ مین وہ اس کو بادشاہ کے شکار کا زائچہ تیار کرتے بیان کرتا ہے، بعدہ ۵۳۰ھ مین نیشاپور مین وہ اُس کی قبر کی زیارت کرتا ہے، اس کے بعد عروضی کے ایک نسخہ مین ہے کہ "اور استاد خیام اس سے (۵۳۰ھ سے) چند سال پہلے وفات پاچکا تھا" اور اسی کتاب کے ایک دوسرے نسخہ مین ہے، کہ "اس سے (۵۳۰ھ سے) چار سال پہلے وہ وفات پاچکا تھا" ان اختلافات کو دیکھکر محتاط براؤن[3] نے لٹریری ہسٹری آف پرشیا جلد دوم مین اور اس کے پیرو علامہ عبدالوہاب قزوینی نے چہار مقالہ کے حواشی مین لکھا ہے کہ "۵۱۷ھ یا ۵۱۵ھ مین خیام کے وفات پانے کی کوئی سند ہم کو نہین معلوم اس لیے صحیح یہ ہے، کہ وہ ۵۰۸ھ اور ۵۳۰ھ کے بیچ مین کسی تاریخ کو مرا" حواشی چہار مقالہ کی اصل عبارت یہ ہے:-

---

[1] مجمع الفصحا، ہدایت مطبوعہ طہران [2] نسخہ قلمی موجود کتبخانہ دارالمصنفین، [3] دیکھو لٹریری ہسٹری آف پرشیا براؤن ج ۲ ص ۲۵۵

"وفات عمر خیام را غالباً مصنفین اروپا در سنہ ۵۱۷ھ می نویسند، و بروکلمن در تاریخ علوم عرب در سنہ ۵۱۵ھ، و سند برائے ہیچ یک ازین دو تاریخ بنظر این ضعیف نرسیده است در ہر صورت از چہار مقالہ واضح میشود کہ وفات او مابین سنہ ۵۰۸ھ تا سنہ ۵۳۰ھ بوده است زیرا کہ در سنہ ۵۰۸ھ در حیات بوده است و در سنہ ۵۳۰ھ کہ نظامی عروضی قبر او را در نیشاپور زیارت کرده چندین سال از وفات او گذشتہ بوده است[۱]"

لیکن پروفیسر براؤن اور علامہ قزوینی نے چہار مقالہ میں ذرا نظامی عروضی کے نیشاپور کی آمد ورفت کی تاریخون پر نظر کی ہوتی، تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ سنہ ۵۱۴ھ تک تو خیام کی وفات ہرگز نہین ہوئی تھی کیونکہ اسی کتاب سے یہ معلوم ہے کہ سنہ ۵۰۶ھ مین بلخ مین نظامی نے خیام کو یہ کہتے سنا تھا، کہ اوسکی قبر ایسے مقام پر ہوگی جہان ہر موسم بہار اُسکی قبر پر گل افشان ہوگا، نظامی کہتا ہے کہ مین جانتا تھا کہ استاد لغو گو نہین ہے تاہم

"مرا این سخن مستحیل نمود و دانستم کہ چنوئی گزاف نگوید چون در سنہ ثلثین بنیشاپور رسیدم چہار (چندین) سال بود تا آن بزرگ روے در نقاب خاک کشیده بود . . . . . . و او را بر من حق استادی بود، آدینہ بزیارت او رفتم و یکے را با خود ببردم کہ خاک او بمن نماید" (چہار مقالہ ص ۶۳ گب)

اس کے بعد سنہ ۵۰۸ھ مین نظامی ذکر کرتا ہے، کہ سنہ ۵۰۸ھ کے جاڑون مین خیام نے سلطان (غالباً سلطان محمد بن ملک شاہ) کے شکار کے لیے زائچہ تیار کیا،

اوپر کے بیان سے ہویدا ہے، کہ سنہ ۵۰۶ھ مین شہر بلخ مین جب سے خیام کی زبان سے اوسکی اپنی قبر کے متعلق نظامی عروضی نے عجیب و غریب پیشگوئی سنی تھی اس کو تعجب لاحق تھا، نیز یہ کہ حق استادی سے یہ بعید تھا کہ اُس کو اگر اس (سنہ ۵۳۰ھ) کی آمد سے پہلے اس کی وفات اور قبر کا حال معلوم ہوتا، تو نیشاپور آکر اس کی زیارت کو نہ جاتا، مگر اس کے برخلاف ہم یہ دیکھتے ہین کہ وہ سنہ ۵۱۰ھ مین

[۱] حواشی چہار مقالہ [illegible]

نیشاپور مین موجود تھا، (چہار مقالہ ص ۹) پھر سنہ ۵۱۲ھ مین وہ نیشاپور مین وارد تھا (ص ۶۹) بعد ازین پھر سنہ ۵۱۴ھ مین وہ وہین نظر آتا ہی، (ص ۵۰) اور ان تمام سنین مین وہ اپنے استاد (خیام) کے حق استادی کو اگر وہ مرچکا ہی، ادا کرنے کی توفیق نہین پاتا، اور نہ خیام کی اُس عجیب و غریب پشینگوئی کی تحقیق کا اس کو اتنے سال تک شوق ہوتا ہی، تا آنکہ سنہ ۵۳۰ھ کی آمد نیشاپور مین اُسکو اپنے استاد کی وفات کی خبر ملتی ہی، اور وہ اسکی قبر کی زیارت کو جاتا ہی، اور اسکی عجیب و غریب پشینگوئی کو سچی ہوتے دیکھکر متحیر ہو جاتا ہی، اس سے صاف ظاہر ہے کہ خیام سنہ ۵۱۴ھ تک نیشاپور کی قبر مین سویا ہی نہ تھا اس لیے اس کی موت کا زمانہ سنہ ۵۱۴ھ کے بعد ہی ہوسکتا ہے یعنی سنہ ۵۱۵ھ جس کو بروکلمن نے اسی قیاس پر غالبًا اختیار کیا ہی، یا اس کے بھی بعد،

ایک اور واقعہ کا اضافہ کیجئے، نظامی عروضی کے بعد خیام کے سب سے پہلے معاصر سوانح نگار بیہقی نے اسکا جو حال لکھا ہے، اس مین اُس کو نظام الملک کے بھتیجے شہاب الاسلام عبدالرزاق وزیر کی مجلس مین ذکر کیا ہے، کہ خیام وزیر ممدوح کی مجلس مین تشریف فرما تھا، شہاب الاسلام سنہ ۵۱۱ھ مین وزیر ہوا اور سنہ ۵۱۵ھ مین قتل ہوا[1]، اسلیے اس مجلس کی شرکت کا واقعہ زیادہ سے زیادہ سنہ ۵۱۵ھ تک ہوسکتا ہی، علاوہ ازین، سونے چاندی کے تولنے پر سلطان سنجر کے عہد کے حکیمون نے سنہ ۵۱۵ھ مین چند رسالے لکھے ہین، خیام نے بھی اس پر ایک رسالہ لکھا، اس لئے ماننا پڑے گا کہ وہ اس سنہ تک زندہ تھا،[2]

اسی طرح وفات کی انتہائی تاریخ سنہ ۵۳۰ھ نہین بلکہ اس سے چار سال یا چند سال پہلے قرار دینی چاہیے کہ چہار مقالہ مین سنہ ۵۳۰ھ نہین، بلکہ "چہار دیا چند سال بود کہ تا آن بزرگ روی در نقاب

[1] ابن اثیر ج ۱۰ ص ۴۱۹ - بریل، [2] حوالہ کیلئے دیکھو تصنیفات خیام مین میزان الحکم کا حال،

خاک کشیدہ بود" ہے، اس بنا پر خیام کی وفات کی تاریخ سنہ ۵۰۸ھ سے سنہ ۵۳۰ھ کے مابین نہین، بلکہ سنہ ۵۱۵ھ سے سنہ ۵۳۰ھ کے کچھ سال پہلے کے مابین ہوسکتی ہو، گو اس تاریخ (سنہ ۵۱۵ھ) کے بعد خیام سے ملنا کوئی بیان نہین کرتا، لیکن خیام کا مستند شاگرد عروضی سمرقندی سنہ ۵۳۰ھ مین جب پھر اپنا نیشاپور آنا بیان کرتا ہو تو لکھتا ہو کہ اُس کا استاد (خیام) اُس سے چند ہی سال، یا چار ہی سال پہلے وفات پاچکا تھا، یہ چند سال یا چار سال کا اختلاف گو نہایت اہم ہے، مگر چند کا اطلاق بھی ہرگز پندرہ[۱۵] برس کے طویل عرصہ پر نہین ہو سکتا۔

گب میموریل کا مطبوعہ نسخہ چار نسخون کے مقابلہ سے طبع ہوا ہے، جنہین سے تین قلمی، اور ایک ایران کا مطبوعہ تھا، اور ان سب مین الفاظ و حروف اور فقرون مین اختلافات تھے، قلمی نسخے یہ تھے،

۱- برٹش میوزیم کا پہلا نسخہ جو فی الجملہ صحیح تھا، اور سنہ ۱۰۱۷ھ مین نقل ہوا تھا،

۲- برٹش میوزیم کا دوسرا نسخہ جو سنہ ۱۲۷۴ھ مین لکھا گیا تھا، یہ صحت و غلطی مین متوسط تھا،

۳- پروفیسر براؤن کا ذاتی نسخہ، جو عاشر آفندی (قسطنطنیہ) کے کتب خانہ کے اُس نسخہ سے منقول تھا، جو سنہ ۸۳۵ھ مین ہرات مین لکھا گیا تھا، اور یہ نسخہ صحت و زیادت و نقصان مین دوسرے نسخون سے "تفاوت کلی" رکھتا تھا، قدامت اور صحت کے خیال سے یہی نسخہ اصل قرار دیا گیا، (دیکھو چہار مقالہ کا مقدمہ مصحح، گب)

خیام کی وفات کے تذکرہ کے موقع پر سنہ ۵۰۶ھ کی ملاقات بلخ کے بعد ہے، کہ "سنہ ۵۳۰ھ مین جب نیشاپور پہنچا" اس کے بعد قسطنطنیہ والے نسخہ مین جو سب سے صحیح اور اقدم ہے، یہ ہے،

"چہار سال بود تا آن بزرگ روئے در نقاب خاک کشیدہ بود"

باقی تین[۳] نسخون مین جو ایک دوسرے کی نقل ہین، یہ ہے:-

"چند سال بود تا آن بزرگ، روے، در نقاب خاک کشیدہ بود"

اب اگر پہلا نسخہ صحیح ہے، تو ۵۲۶ھ خیام کی تاریخ وفات متعین[1] ہو جائیگی، اور اگر دوسرا نسخہ جسمین "چند" سال ہے صحیح ہے تو بھی یہ قابل لحاظ ہے، کہ چند سال کا اطلاق بھی چار پانچ برس سے زیادہ پر نہین ہوسکتا، اسلیے بہرحال ۵۱۵ھ اور ۵۱۷ھ سے بہت بعد، اور ۵۳۰ھ سے کوئی قریب کی تاریخ اس کا سال وفات ہوگی۔

ہمارے سامنے اس وقت جیسا کہ شروع مین بتایا گیا ہے، عالی رومی[2] الموجود ۱۰۰۲ھ مشہور ترک شاعر کا مجموعۂ رباعیات بجواب رباعیات خیام کا نسخہ ہے، جو قسطنطنیہ مین ۱۳۰۲ھ مین لکھا گیا ہے، اُس کے مقدمہ مین عالی نے خیام کا حال مختلف ماخذون سے جمع کیا ہے، اسمین سے ایک ماخذ مولنا احمد بن حسین الرشید تبریزی کی دہ فصل ہے جسمین نظامی سمرقندی کا یہ واقعہ درج ہے، اس کو عالی نے اپنی مقفی عبارت مین اس طرح نقل کیا ہے:-

"اما در رسالۂ تبریزی نوشتہ: کہ خود در سبزوار نسخۂ بخط نظامی عروضی دیدہ و برذیل آن نسخہ عروضی مکتوب نوشتہ، مبنی برآنکہ در اثنی و عشرین خمسمایہ (۵۲۲ھ) من بخدمت استاد بامداد رسیدم و رخصت کعبۂ معظمہ از وطلبیدم، در اثناے سخنان فرمود کہ بعد از عود قبر مرا در موضعے بینی کہ باد شمال بر آن جاے بمثال گل افشانی کند، بعد از سہ سال کہ مرا مراجعت دست داد بخاطر خطور میکرد، کہ ہرگز از آن مظہر ہنر سخنان گزاف بگوش استماع نیفتادہ بود، چون بآن ستر آباد رسیدم استفسار احوال ایشان کردم چنان معلوم شد کہ درین ولا بجوار ایزد تعالیٰ پیوستہ" الخ (نسخۂ دار المصنفین)

دہ فصل کا مصنف تبریزی کہتا ہے، کہ اُس نے سبزوار مین خود عروضی سمرقندی کے ہاتھ کا لکھا ہوا

---

[1] حواشی چہار مقالہ ص ۲۲۸، [2] ابھی حال مین ہمارے فاضل دوست پروفیسر شیخ عبد القادر (دکن کالج پونہ) کو چہار مقالہ کا ایک قلمی نسخہ دستیاب ہوا ہے، یہ نسخہ گو بہت پرانا نہیں مگر بعض حیثیتون سے نہایت قابل قدر ہے، اس نسخہ مین بھی اس موقع پر لفظ "چند" ہی ہے۔

[3] عالی رومی (۹۴۸ھ ۱۵۴۱ء – ۱۰۰۸ھ ۱۵۹۹ء) کا مفصل حال انسائیکلوپیڈیا آف اسلام جلد اول ص ۲۸۱ مین درج ہے،

چہار مقالہ کا نسخہ دیکھا، اس کے حاشیہ مین یہ لکھا تھا کہ "مین ۵۲۲ھ مین استاد کی خدمت مین حاضر ہوا، اور گل افشانی کی پیشگوئی سنی، پھر حج کو چلا گیا، وہان سے تین سال کے بعد واپس آیا، تو دریافت کرنے سے معلوم ہوا کہ ان دنون اس نے وفات پائی، پھر وہ نیشا پور آیا، اور زیارت کی" دہ فصل کے محولہ بالا نسخہ سے بڑھکر معتبر نسخہ اور کون ہو سکتا ہے، اس مین صاف لکھا ہے، کہ ۵۲۲ھ مین ملاقات ہوئی، تین برس سفر مین رہا، تین سال کے بعد واپس آیا، تو استر آباد آکر سنا کہ استاد نے ان دنون وفات پائی، نیشا پور پہنچا تو زیارت کی، ۵۲۲ھ مین تین سال اور ملائیے ۵۲۵ھ ہوتے ہین تو واپسی ۵۲۶ھ مین ہوئی اور اسی سال وفات کا حال سنا، اس کے بعد نیشا پور آکر زیارت کی جس کی تاریخ تمام نسخون مین ۵۳۰ھ ہے، اور چہار مقالۂ عروضی کے سب سے صحیح نسخہ کا بیان ہے کہ اس (۵۳۰ھ) سے چار سال پہلے استاد کی وفات ہو چکی تھی، جس کے معنی بھی یہی ۵۲۶ھ کے ہوئے، اس تفصیل سے ظاہر ہوگا، کہ خیام کی وفات کا یہی سال سب سے معتبر نظر آتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ عروضی نے متن کتاب مین بالاختصار ضمناً واقعہ کو نقل کر دیا تھا کہ متن کتاب مین خیام کا حال لکھنا مقصود نہ تھا، بلکہ اسکی حیرت انگیز پیشینگوئی کا تذکرہ مقصود تھا، اور اصل واقعہ کو اس نے حاشیہ مین مفصل ذکر کیا تھا، بعد کے نسخون مین یہ حاشیہ اس لیے محذوف ہو گیا کہ اصل کتاب سے اسکو تعلق نہ تھا،

اس تحریر کے ثبوت کے بعد خیام کی تاریخ وفات (۵۲۶ھ) مین کوئی شبہہ نہین رہ جاتا، اب خیام کی اس تاریخ وفات کا لحاظ کر کے خیام اور نظام الملک کی ہمسنی کیا، ہمدرسی کا تصور بھی ممکن نہین، ورنہ اسکی عمر ایک سو اٹھارہ برس کے قریب ماننی ہوگی، جو ناممکن محض ہے، البتہ حسن بن صباح جس نے بالاتفاق ۵۱۸ھ مین وفات پائی ہے، کھینچ تان کر نظام الملک کا ہم درس ثابت ہو سکے تو ہو سکے،

خیّام کی ولادت

خیّام کی ولادت کی تاریخ کسی قدیم سند مین مذکور نہین ہے، آجکل کے جس اہل قلم و مصنّف نے بھی سنہ ۴۱۰ھ کے قریب کی تاریخ اختیار کی ہے اُسکی بنیاد صرف نظام الملک کی معاصرت کی مشہور کہانی پر ہے، نظام الملک کی ولادت کا سال سنہ ۴۰۸ھ یا سنہ ۴۱۰ھ ہے، اسی قیاس پر خیّام کی ولادت کا سال بھی اسی کے قریب قرار دیا گیا ہے، مگر جب اس داستان کا بے اصل ہونا واضح ہو چکا ہے تو اس قیاس کی بنیاد از خود منہدم ہو چکی،

گذشتہ دلائل سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ خیّام کی تاریخ وفات سنہ ۵۱۵ھ کے بعد اور سنہ ۵۳۰ھ سے چند سال پہلے کے درمیان کوئی سال ہے، اور وہ غالباً سنہ ۵۲۶ھ ہی، تو خیّام کی ولادت کا سال پانچوین صدی ہجری کے اوائل کا سال اُسوقت تک فرض نہین کیا جا سکتا جب تک ہم اسکی عمر غیر معمولی اور غیر طبعی تسلیم نہ کرین جسکا اندازہ ایک سو سولہ ۱۱۶ برس تک کا کیا جا سکتا ہے اور اس حالت مین یہ لازم آئیگا، کہ وہ حسب ذیل سنین کے وقت حسب ذیل عمر کا ہو،

۱- سنہ ۴۶۷ھ مین رصد خانہ کی تعمیر کے وقت وہ اونسٹھ ۵۹ برس کا ہو،

۲- سنہ ۵۰۶ھ مین جب وہ نیشاپور سے بلخ گیا تھا، اور نظامی عروضی اُس سے ملا تھا، تو وہ اٹھانوے ۹۸ برس کا ہو،

۳- سنہ ۵۰۷ھ میں جب ابوالحسن بیہقی اپنے بچپن میں اس سے ملا تھا اور خیام نے اس کا امتحان لیا تھا، اس وقت اسکی عمر ننانوے ۹۹ برس کی ہو،

۴- سنہ ۵۰۸ھ کے موسم سرما میں جب سلطان مرو میں شکار کھیلنے نکلا تھا، اور خیام اس کو خود سوار کرانے گیا تھا، تو اس وقت اسکی عمر سو برس کی ہو،

انمین سے رصدخانہ کی تعمیر کے وقت کا سال گوچندان بعید نہین مگر بقیہ سنین تمامتر طبعی حالات کے خلاف ہین، اگر ایسا ہوتا تو ضرور تھا کہ بیہقی اور نظامی عروضی ان سنین کے ذکر کے وقت خیام کی اس حیرت انگیز طبعی قوت اور عمر کا استعجاب کے ساتھ ذکر کرتے جیسا کہ اس قسم کے طبعی عمر والون کے حالات مین اہل تاریخ نے اس کا ذکر کیا ہے،

اب ہم کو اپنے قیاس کے مطابق اُن واقعات کو پیش کرنا چاہیئے جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ خیام کی ولادت پانچوین صدی ہجری کے اواسط مین ہوئی ہو،

اسمین پہلی بات تو یہ ہے کہ خیام کے جس قدر مشہور معاصرین مثلاً ابوالعباس لوکری میمون ابن نجیب واسطی، ابوحاتم مظفر اسفزاری، ابوالفتح عبدالرحمان خازنی، ابوالفتح بن کوشک[1] وغیرہ گذرے ہین، اُن سب کا تعلق ملک شاہ (سنہ ۴۶۵ھ سنہ ۴۸۴ھ) سے لے کر سنجر (سنہ ۵۱۱ھ سنہ ۵۵۲ھ) تک معلوم ہوتا ہی، ان مین سے نہ خود خیام اور نہ اس کے معاصرین کا کوئی ذکر ملک شاہ سے پہلے سننے

---

[1] ان کے حالات تواریخ حکما مین دیکھنے چاہئین، یا میری اس کتاب مین آیندہ خیام کے معاصرین سے تعلقات کا بیان پڑھو یہ لوگ رصدخانہ کی تعمیر اور رصد کے کامون مین خیام کے رفیق تھے، اور خصوصاً ابوالعباس لوکری میمون ابن کوشک اور خیام یہ چارون حسب بیان شہرزوری ہمعمر و ہمعصر (اقران) تھے، ابوحاتم مظفر نے سلطان سنجر کے خزانہ کے لیے ترازو بنائی تھی، ابن کوشک کا سلطان سنجر خاص قدردان و مربی تھا ابوالفتح عبدالرحمان خازنی نے سلطان سنجر کے نام پر زیج سنجری ترتیب دی تھی،

مین آتا ہے، اس لیے ملک شاہ ہی کا زمانہ ان کے ابتدائے عروج کا عہد معلوم ہوتا ہے اس لیے انکی پیدائش ملک شاہ کی تخت نشینی کے سال ۴۶۵ھ سے لامحالہ بیس پچیس برس تو پہلے ہو گی،

۲۔ بیہقی اور شہرزوری مین ہے کہ "ملک شاہ نے خیام کو اپنا ندیم بنایا تھا" ہم نوالہ و ہم پیالہ ندیم و مصاحب ہونے کے لیے حسب دستور زمانہ یک گونہ تناسب عمر کا لحاظ بھی ضروری سمجھا جاتا ہے، ملک شاہ کی پیدائش ۴۴۷ھ کی ہے اور ۴۶۵ھ مین اٹھارہ انیس برس کی عمر مین وہ تخت نشین ہوا، اور تخت نشینی کے تیسرے سال ۴۶۷ھ مین اس نے رصد خانہ کی بنیاد ڈالی جسمین خیام وغیرہ حکما اکٹھے ہوئے، اس لحاظ سے ایک شخص کے تحصیل علم سے فارغ ہو کر کمال حاصل کرنے اور ایک دو تصنیفین کر کے شہرت پانے کیلئے کم از کم پچیس چھبیس برس کی عمر تو ہونی چاہئے، اس بنا پر ۴۴۰ھ یا ۴۴۱ھ خیام کا سال ولادت قیاس مین آتا ہے،

۳۔ خیام کے ایک معاصر جو غالباً خیام سے چھوٹے ہونگے، وہ امام محمد غزالی ہین، ان کی پیدائش ۴۵۰ھ مین ہوئی تھی، اس لیے بہر حال خیام کا سال ولادت اس سے پہلے ہی ہوگا

۴۔ خیام کے ایک شاگرد حکیم علی بن حجازی قاینی کا نام ہمکو معلوم ہے، جو خیام اور امام غزالی کے چھوٹے بھائی امام احمد غزالی المتوفی ۵۲۰ھ کے شاگرد تھے، وہ ۵۴۶ھ مین نوّے سال کی عمر پا کر مرے تھے، اس حساب سے ان کا سال پیدائش ۴۵۶ھ تھا، استاد کی پیدائش شاگرد سے دس پندرہ برس تو پہلے ہونی چاہئے،

۵۔ چونکہ جیسا کہ ہم نے آگے چل کر یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ وہ ملک شاہی رصد خانہ مین آنے

۱؎ درۃ الاخبار ترجمۂ بیہقی ص ۱۶،

سے پہلے سمرقند و بخارا مین پھرتا رہا ہے، اور وہان کے سلاطین مین احترام پا چکا تھا، اور نیز وہ ایک رسالہ حساب لکھ چکا تھا، اور کتاب جبر و مقابلہ تصنیف کر چکا تھا، اس لیے ملک شاہ کی ملاقات اور بنا سے رصدخانہ کے سال ۴۶۷ھ سے چھبیس ۲۶ ستائیس ۲۷ برس سے کم پہلے پیدا نہوا ہوگا، تاکہ وہ علوم سے فارغ ہو کر ایک رسالہ اور ایک الیسی اہم کتاب کی تصنیف کے قابل ہو سکے،

ان وجوہ سے یہ موزون قیاس ہو کہ خیام کی ولادت کا تقریبی سال ۴۴۰ھ ہوگا،

ابوالحسن بیہقی نے علم نجوم کے قاعدہ سے اس کی پیدائش کا طالع اپنی تاریخ الحکما مین حسب ذیل نقل کیا ہو، وطالعہ الجوزاء والشمس وعطارد علی درجۃ الطالع فی ح من الجوزاء وعطارد وصمیمی والمشتری من التثلیث ناظر الیہما،

مین نے اپنے بعض پرانے ریاضی دان مخدومون سے دریافت کیا کہ اس طالع سے سال ولادت کا حساب لگ سکتا ہو یا نہین، جواب ملا کہ اسوقت لگ سکتا ہو جب اُس شہر کا نام معلوم ہو، جہان یہ طالع لیا گیا، نیز وقت اور مہینہ کی تعیین ہو، اگر زیج ملک شاہی سے امداد لیجائے اور نیشاپور اس کے وطن کو مقام طالع مانا جائے تو شاید کامیابی ہو،

اس وقت کا سیاسی نقشہ | یہ وہ وقت تھا جب سلجوقیون نے خراسان پر قبضہ کر کے سب سے پہلے ۴۲۹ھ مین نیشاپور مین اپنا تخت حکومت بچھایا تھا، اور طغرل سلجوقی وہان اس وقت حکمران تھا، ادھر کابل و غزنین مین غزنویون کی حکومت تھی، اور اُن کے علاوہ خانیہ خاندان کے نومسلم ترک، کاشغر سے لیکر بخارا تک فرمانروائی کر رہے تھے، اور غزنوی اور سلجوقی دونون خاندانون کے سلاطین ان ملوک خانیہ سے صلح و جنگ مین مصروف رہتے تھے، اور ان ملوک خانیہ کو خاقانیہ ایلک خانیہ اور آل افراسیاب بھی کہتے ہین،

وطن

تمام تذکرے متفق ہین کہ وہ خاکِ پاکِ نیشاپور سے پیدا ہوا تھا، مگر تاریخ الفی کا مصنّف احمد ابن نصر اللہ ٹھٹھوی (سنہ ۱۰۰۲ھ) کسی کا قول بیان کرتا ہے،

"بعضے او را از قریۂ شمشاد تابع بلخ دانستہ اند و مولدش را در قریۂ بسنگ من توابع استرآباد" (مظفریہ ص ۲۳۷)

معلوم نہین یہ روایت کس کی ہے اور اس کا ماخذ کیا ہے[1]، مگر کچھ نہ کچھ اُس کا تعلق اس مقام سے معلوم ہوتا ہے، ربیع المرسوم عالی رومی (سنہ ۱۰۰۲ھ) مین وہ فصل تبریزی سے اور اُسنے نظامی عروضی کے خود نوشتہ نسخۂ چہار مقالہ کے حاشیہ سے جو عبارت نقل کی ہے، اسمین لکھا ہے کہ "اسکی وفات کا حال مجھے استرآباد پہنچکر معلوم ہوا" اسی طرح اُس نے دوسرے موقع پر لکھا ہے، "ہموارہ گاہ نیشاپور و گاہ بلخ از غرۂ غرّاے عمر تا سلخ[2]، روزگارِ خود بفراغت بسر می بردے" اسکی وفات کے قصہ مین رومی نے

---

[1] بجے سکے، ایم شیرازی نام کسی ایرانی مصنّف نے عمر خیام کے حالات مین جو کتاب انگریزی مین لکھی ہے، اور جو لندن مین ۱۹۰۵ء مین طبع ہوئی ہے بہت گمراہ کن اغلاط اور قیاسات ہین، اسمین اس کے بلخی ہونے کا ماخذ شہرزوری کی تاریخ نزہۃ الارواح کو بتایا ہے، یہ غلطی تاریخ الفی کی عبارت نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے، ٹھٹھوی نے تاریخ الفی مین خیام کے نیشاپوری الوطن ہونے کی روایت نقل کرنے کے بعد لکھا ہے، کہ "بعضے او را از قریۂ شمشاد تابع بلخ دانستہ اند ...."
مگر یہ عبارت خود تاریخ الفی کی ہے شہرزوری کی نہین، شیرازی نے غلطی سے یہ سمجھا ہے کہ یہ بھی شہرزوری کی روایت کا ٹکڑا ہے، حالانکہ ایسا نہین ہے، بلکہ "بعضے" سے ٹھٹھوی کی مراد شہرزوری کے علاوہ کوئی دوسرا شخص ہے جسکا نام اس نے نہین بتایا ہے،

[2] یہ فقرہ خیام کی اس رباعی کی طرف تلمیح ہے،

چون عمر بسر رود چہ شیرین و چہ تلخ   پیمانہ چو پر شود چہ بغداد و چہ بلخ
می خور کہ پس از من و تو این ماہ بسے   از سلخ بغرہ آید و از غرہ بسلخ

کسی کتاب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ خیام نے "از بلوکات استرآباد دہک نام" میں وفات پائی، غرض
یہ وہ نامستند حوالے ہیں جن سے وہ استرآباد و بلخ کی طرف منسوب نظر آتا ہے، اس نسبت کی حقیقت
یہ نظر آتی ہے، کہ میرے خیال میں (جیسا کہ آگے آئیگا) خیام کا ابتدائی قیام بلخ میں رہا ہے، اس لیے
کسی نے بلخ و استرآباد کو غلطی سے اس کا مولد و منشا سمجھ لیا ہے، اور عجب نہیں کہ اسکی زندگی ہی میں
یہ شبہہ کسی کو ہوا ہو، کیونکہ بیہقی نے جس کی نقل شہرزوری نے بھی کی ہے اس کے خاندانی نیشاپوری
ہونے پر خاص زور دیا ہے، کہتا ہے،

عمر الخیامی النیسابوری الآباء والبلاد،	عمر خیام اپنے باپ دادوں اور وطن کے لحاظ سے نیشاپوری،

یہ خاص زور کسی شبہہ کے ازالہ ہی کے لیے معلوم ہوتا ہے،

سنہ ۵۰٦ھ میں نظامی عروضی کو بھی وہ بلخ میں ملتا ہے[1]، اور خاقانِ بخارا شمس الملک کے دربار
میں بھی وہ نظر آتا ہے[2]، اس سے بہرحال اتنا ثابت ہوتا ہے کہ ترکستان کے ان شہروں میں بھی اسکی
آمد و رفت رہتی تھی، مگر بقول مصنف تاریخ الفی،

"الحاصل توطن اکثر اوقات در نیشاپور داشت"[3]،

فریڈرک روزن نے رباعیات خیام مطبوعہ کاویانی برلن سنہ ۱۹۲۵ء) کے فارسی مقدمہ (ص
۳۲-۳۳) میں ایک ہولنڈی فاضل گلیوس (سنہ ۱٦٦٧ء) کی تحقیق نقل کی ہے کہ خیام کا مولد شہر
[illegible] جو بہ دہ خانہ مرغاب کے کنارہ شہر مرو کے قریب تھا" اس تحقیق کی سند یہ ہے کہ فاضل

[illegible] چہار مقالہ [illegible] اخبار الحکماء بیہقی و شہرزوری و درۃ الاخبار ترجمہ خیام [illegible] مظفریہ ص ۳۳۷،

موصوف کو قطب الدین شیرازی المتوفی سنہ ۷۱۰ھ کی کتاب التحفۃ الشاہیۃ (جس کو فاضل موصوف اور فریڈرک روزن نے تسامح سے تحفۃ الشاہیہ پڑھا ہے) ملی جس میں حسب ذیل عبارت ہے،

التاریخ الملکی منسوب الی السلطان جلال الدولۃ ملکشاہ بن الپ ارسلان السلجوقی، والسبب فیہ انہ اجتمع فی حضرتہ جماعۃ (جماعۃ؟) من الحکماء ومنہم عمر الخیام الحکیم اللوکری وغیرہ"

اس سے گلیوس کو یہ خیال ہوا، کہ خیام لوکر کا باشندہ تھا، مگر درحقیقت گلیوس کی تحریر تسامح کا نتیجہ تھا، یا تحفۃ الشاہیہ کے دوسرے ٹکڑے کی اصلی عبارت جیسا کہ دوسرے صحیح نسخوں میں پائی جاتی ہے یہ ہے

"والسبب فیہ انہ اجتمع فی حضرتہ جماعۃ من الحکماء ومنہم عمر الخیام والحکیم اللوکری وغیرہما"

فریڈرک روزن نے اپنے فارسی مقدمۂ رباعیات خیام کے حاشیہ میں یہ صحیح عبارت نقل کی ہے، لیکن اس کو حکیم لوکری کے متعلق شبہ ہے کہ یہ نام صحیح نہیں کہ اس کا پتہ نہیں ملتا۔[1] حالانکہ حکیم لوکری مشہور و معروف شخص ہے اور ابو العباس لوکری کے نام سے تواریخ حکماء میں مذکور ہے یہ بھی رصد خانہ ملک شاہی کے عمل سے ہیئت میں ایک تھا (دیکھو ہمارے اس مضمون کا باب

[1] فریڈرک روزن کی اصل عبارت فارسی یہ ہے،
"احتمال کلی دارد کہ در نسخہ تصرف شدہ باشد بعد از در کتب قدیمہ مثل کامل التواریخ ابن الاثیر کہ در سنہ ۶۲۸ھ تالیف شدہ، اسمی از وی نیست، درصورتیکہ این کتاب از معاصرین دیگر عمر خیام ابو المظفر اسفزاری، و میمون بن نجیب الواسطی ذکر کردہ است" (ص ۲۵)
یہ صحیح ہے کہ ابن اثیر نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے، مگر تواریخ حکماء میں یہ نام مذکور ہے، وہ اپنے عصر کے چار مشاہیر میں سے ایک ہے، ابن سینا کے شاگرد بہمنیار کا وہ شاگرد تھا، (نزہۃ الارواح شہرزوری ص ۲۹ قلمی کتب خانہ ندوہ و درۃ الاخبار ترجمۂ تتمہ صوان الحکمۃ مطبوعہ لاہور ص ۰۰ اور ترجمۂ فارسی شہرزوری نسخۂ ناتمام موجودہ دار المصنفین،

«معاصرین خیّام»

بہرحال حکیم خیّام کو لوکر سے کوئی تعلق نہین، یہ شہر اُس کے معاصر اور رفیق کار ابو العباس لوکری کا وطن تھا، تحفۂ شاہیہ کے غلط نسخہ مین ایک "و" کے چھوٹ جانے سے یہ غلطی پیش آئی کہ خیّام پر نیشاپوری کے بجائے لوکری کا دھوکہ ہونے لگا،

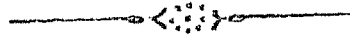
خیّام کے رباعیّات مین اسکی جائے قیام و مسکن کی نسبت کوئی اشارہ نہین پایا جاتا ہی، لیکن تمام نسخون مین اسکی ایک رباعی پائی جاتی ہی جسکا پہلا شعر اکثر نسخون مین اسطرح ہی،

چون عمر ہمی رود چہ بغداد و چہ بلخ   پیمانہ چو پر شود چہ شیرین و چہ تلخ (بوڈلین)

مگر دلینہ کے قلمی[1] نسخہ مین جو ۹۱۱ھ کا لکھا ہے، یہ اس طرح ہے،

چون می گذرد عمر چہ شیرین و چہ تلخ   چون جان بلب آید چہ نشاپور و چہ بلخ

اگر یہ متن صحیح ہو تو اُس کی اس رباعی مین اس کے ان دونون شہرون کا ذکر موجود ہی، جہان اُنکی اقامت اکثر ثابت ہوتی ہے،

---

[1] اس نسخہ کا ذکر رباعیات کے ذکر مین آگے آئیگا،

نام ونسب

تمام مؤرخین کا اتفاق ہے کہ اس کا نام عمر اور اُس کے باپ کا نام **ابراہیم** تھا، لیکن اسکے برخلاف ہمارے زمانہ کے ایک لائق مصنف نے اپنی ایک مشہور وسنجیدہ تصنیف (نظام الملک طوسی[1]) مین یہ دعویٰ کیا ہے، کہ عمر کے باپ کا نام **عثمان** تھا، اور نیز یہ کہ عمر خیّام فارسی کے نامور شاعر خاقانی شروانی المتوفی ۵۹۵ھ کا چچا تھا، موصوف نے اپنے اس دعوے کے ثبوت مین خاقانی کی مثنوی تحفۃ العراقین کا آخر باب پیش کیا ہے، اسمین خاقانی نے اپنے اور اپنے خاندان کے حالات لکھے ہین، اور خصوصیت کیساتھ اس مین اپنے چچا **عمر** کی مہربانیون کا شکریہ ادا کیا ہے، اور اُس کے فضل وکمال ریاضی دانی، ہندسہ وہیئت وطب کے علم کی تعریف کی ہے، اور اُس کے تفلسف اور زہد وتجرّد کا ذکر کیا، یہ اکثر اوصاف اور نام عمر خیام پر صادق آتے ہین، اس سے زیادہ لطف یہ ہے کہ مصنف مذکور کے سامنے مثنوی تحفۃ العراقین کا جو مطبوعہ آگرہ (۱۸۵۵ء) نسخہ تھا، اس کا عنوان یہ تھا، "در مدح عم خود عمر خیام کہ در اہتمام وتربیت او بود" اس سے ہمارے مصنف کا شک وشبہہ پورا جاتا رہا، مثنوی مذکور کے وہ شعر یہ ہین:-

بگریختہ ام ز دیو خذلان　　در سایۂ عمر ابن عثمان

---

[1] زیر ترجمہ حکیم عمر خیام،

ہم صدرم و ہم امام و ہم عم	صدرِ اجل و امام اکرم
برہانی و ہندسی مقالش	افلاطن و ارسطو عیالش
از علمش داده دہرِ محدث	یک ثلث بہرِ مس مثلث

یہ تمام باتین خیام پر کسقدر چسپان ہین، خیام کے آخری سنین اور خاقانی کے اوائلِ سنین مشترک بھی ہین، اس یقین کے بعد اگر خیام کے باپ کا نام ابراہیم اہلِ تذکرہ لکھتے ہین تو خاقانی کا بیان جو اس کا نام عثمان بتاتا ہو سب سے زیادہ تسلیم کے قابل ہوگا،

لیکن عجیب بات یہ ہے کہ ہمارے مصنف نے تحفۃ العراقین پڑھنے کی زحمت تو اٹھائی، لیکن کلیاتِ خاقانی ملاحظہ نہ فرمایا، جسمین معلوم ہوتا ہو کہ اسی آیندہ کے اشتباہِ اسمی و وصفی کو دور کرنے کے لیے خاقانی نے یہ چند شعر اپنے چچا عمر بن عثمان کے مرثیۂ بائیہ مین لسان الغیب کے قلم سے لکھدئے ہین

کو آنکہ سخندان جہین بود بحکمت	کو آنکہ ہنر بخش بہین بود بآداب
کو صدرِ افاضل شرفِ گوہرِ آدم	کو کافی دین واسطۂ گوہرِ انساب
کو آنکہ ولی نعمتِ من بود و عمِ من	عم چہ کہ پدر بود خداوند بہر باب
زو دیو گریزندہ و او داعیِ انصاف	زو حکمت نازندہ و او منہیِ الباب
زان عقل بدو گفتہ کہ اے عمرِ عثمان	ہم عمرِ خیامی و ہم عمرِ خطاب

ان اشعار نے گتھی سلجھادی، اس کے چچا کا نام عمر تھا، اس کا لقب کافی الدین تھا، اور اس عمر کے باپ یعنی خاقانی کے دادا کا نام عثمان تھا، وہ اپنے چچا کو فلسفہ و حکمت مین عمر خیام کا ہم پایہ

[1] کلیات خاقانی ص ۲۰۱، ۱۲۹۳ھ نولکشور، کلیات خاقانی بے ترتیب چھپی ہے،

اور زہد و دینداری مین حضرت عمرؓ بن خطاب کا مثیل بتاتا ہے، اس سے ظاہر ہو گیا کہ خاقانی کا چچا کافی الدین عمر بن عثمان اور غیاث الدین عمر بن ابراہیم خیام دو شخص ہین، عمر بن عثمان شروان کا تھا، اور عمر بن ابراہیم خیام نیشاپور کا، خود تحفۃ العراقین کا جو قلمی نسخہ دار المصنفین مین ہی، اس مین "درمدح عم خود عمر خیام" کے بجاے "درمدح امام عالم کافی الدین عم خویش" مذکور ہے، اس سے معلوم ہوتا ہی، کہ ۱۸۵۵ء کے مطبع آگرہ کے مصحح کی یہ جدت تھی، جس نے ہمارے ایک لائق مصنف کو نیشاپور سے شروان پہنچا دیا،

نسبت عام طور سے وہ خیام کی نسبت کیساتھ مشہور ہے، فارسی کتابون مین اوسکو اکثر خیام اور کبھی خیامی[1] اور عربی کتابون مین عموماً اوسکو خیامی لکھتے ہین، اور خاص اپنی تصنیفات مین وہ خود یا دوسرا معاصر اس کو خیامی لکھتا ہی[2]، البتہ رباعیات مین وہ اپنا تخلص جب کبھی لاتا ہے، خیام کہتا ہی،

خیام کے معنی عربی مین "خیمہ دوز" کے ہین، اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اس کے خاندان مین خیمہ دوزی کا پیشہ ہوتا تھا، خود خیام کے نام اس کے ایک معاصر اور ابن سینا کے شاگرد کسی قاضی محمد بن عبد الرحیم نسوی نام نے جو خط لکھا ہی، جس کے جواب مین اُس کا رسالہ کون و تکلیف ہی، اس کے شروع مین نسوی نے خیام کی تعریف مین نثر کے ساتھ چند عربی شعر لکھے ہین، نثر خط مین تو "ابی الفتح عمر بن ابراہیم الخیامی" ہے لیکن نظم مین اوسکو "الخیمی" لکھا ہی،

ان کنت تزعمین یا ریح الصبا ذممی	اے باد صبا! اگر تجھے وفاے عہد کا خیال ہے
فاقرئ السلام علی العلامۃ الخیمی	تو میری طرف سے علامۂ خیمی کو سلام پہنچا،

یہ خیمی خیم کی طرف منسوب ہی، جو خیمہ کی جمع ہے، اور اس کے معنی "خیمہ والے" کے ہین، عربی قاعدہ

۱؎ عروضی چہار مقالہ مین کہتا ہی "تا خواجہ امام عمر خیامی چہ گوید" ص ۶۵ گب ۲؎ دیکھو جبر و مقابلہ خیام اور رسالہ کون و تکلیف (عربی) کا دیباچہ

سے خیمی، خیّامی سے زیادہ صحیح لفظ ہے، علامۂ سمعانی نے کتاب الانساب مین "خیّام" کی نسبت نقل کی ہی، اوراس کے معنی خیمہ دوز ہی کے بتائے ہین، اوراس نسبت سے جو محدثین مشہور ہین ان کے نام لکھے ہین، مگر ہمارے فلسفی خیّام کا نام اُس دربار مین کہان جگہ پاسکتا تھا،

شیرازی[1] نے اور شاید اسی کی پیروی مین فریڈرک روزن[2] نے خیمہ دوزی کی نسبت کو حکیم عمر خیّام کی بزرگی کے خلاف جانکر "خیّام" کے معنی خیمہ ساز کے بجائے خیمہ نشین کے لیے ہین، اور چونکہ خیمون مین رہنا اہلِ عرب کی خاص علامت ہی، اس لیے خیّامی کی نسبت کسی خیمہ نشین عرب قبیلہ کیطرف کی ہے، حالانکہ یہ تاویل تمامتر بے بنیاد ہے، عربی وزن فعّال پیشہ کے لیے مخصوص ہی، جیسے قفّال (قفل ساز) طبّاخ (باورچی) حجّام (نائی) نسّاج (جولاہہ) ندّاف (دھنیا) نجّار (بڑھئی) قصّار (دھوبی) عطّار (گندھی) فخّار (کمہار) غزّال (سوت کاتنے والا) وغیرہ،

ہمارے فاضل مستشرق فریڈرک روزن نے بھی شیرازی کی تائید کی ہے اور ابن اثیر نے تاریخ کامل مین اور رسالہ جبرومقابلہ کے دیباچہ مین خود خیّام نے اپنے کو جو خیّامی لکھا ہی اس سے ان کو یہ دھوکا ہوا ہی کہ یہ خیّام نام کسی عرب قبیلہ کی طرف نسبت[3] ہے، حالانکہ اس نام کا کوئی عرب قبیلہ ثابت نہین، اصل یہ ہے کہ اس لفظ خیامی کی صورت وہی ہے، جو غزالی کی ہی، خوارزم، جرجان اور خراسان مین اس زمانہ مین اسیطرح ی بڑھا کر نسبت بنا لیتے تھے، مثلاً غزال سے غزّالی، عطّار سے عطّاری وغیرہ، اسی طرح خیّام سے خیّامی ہے، خیّام سے ایک صدی

---

[1] لائف آف خیام (انگریزی) مصنفۂ شیرازی، ۱۹۰۵ء لندن،

[2] دیباچۂ رباعیات خیام مطبوعۂ کاویانی برلن، ص ۵۸،

پہلے سامانی دربار کا مشہور شاعر جس نے ۳۴۲ھ میں وفات پائی، نیشاپور ہی کا رہنے والا خبّازی ہے[۱]
خبّاز کے معنی روٹی پکانے والا تاہم بحالت نسبت اسی قاعدہ سے وہ خبّازی کہلایا، بعد کا ایک اور
شاعر ابو شریف احمد علی جرجانی، مجلّدی ہے[۲]، مجلّد کے معنی جلد ساز کے ہیں، تاہم نسبت میں مجلّد کے
بجائے اس نے اپنے کو مجلّدی کہا، غزّالی، خیّامی، خبّازی سب خراسانی ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے
کہ نسبت کا یہ قاعدہ خوارزم و جرجان کی طرح جیسا کہ ابن خلکان نے لکھا ہے، خراسان میں بھی جاری تھا
چنانچہ شہر طوس جو خراسان کا شہر ہے وہاں کے رہنے والے ایک محدّث ابو محمد عباس بن محمد طوسی جو تیلی
تھے عصّاری کہلاتے تھے، (معجم البلدان یاقوت، زیر لفظ "طابران") اور اسی اصول کی بنا پر سیوطی نے
لب اللباب میں تبّانی، حدّادی، حنّاطی، خفّافی، خیّاطی وغیرہ نسبتیں نقل کی ہیں،

قاضی محمد بن عبد الرحیم نے خود خیّام کے زمانہ میں اُنکی مدح میں جو اشعار لکھے ہیں اور جو ابھی اوپر گذر
چکے ہیں، اُن میں خیّامی کے بجائے خیمی[۳] لکھکر اس کو ثابت کر دیا ہے کہ خیّامی خیمہ ہی کی طرف منسوب ہے،
نہ خیّام نام کسی عرب قبیلہ کی طرف، اگر خیّامی کسی عرب قبیلہ کی طرف نسبت ہوتی، تو فارسی میں بھی

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۶۸) سے فارسی مقدمہ رباعیات خیّام، فریڈرک روزن، مطبوعہ کاویانی برلن،
[۵۶] ابن خلکان جو انساب میں خاص مہارت رکھتا ہے احمد غزّالی کے حال میں لکھتا ہے "هذه النسبة الی الغزّال علی عادة
اهل خوارزم وجرجان فانهم ینسبون الی القصّار القصّاری والی العطّار العطّاری" ابن خلکان نے اپنی اس
تحقیق کی نسبت سمعانی کیطرف کی ہے مگر سمعانی کی کتاب الانساب کے مطبوعہ لائڈن نسخہ میں "غزّالی" کا لفظ ہی موجود نہیں اور نہ
اس سلسلہ میں وہاں یہ ذکر ہے، ابن تغری بردی نے النجوم الزاہرہ میں زیر حوادث ۵۰۵ھ لکھا ہے کہ سمعانی نے یہ ذیل میں لکھا ہے
جس سے شاید مقصود ذیل تاریخ بغداد للخطیب ہے، مرتضیٰ زبیدی (بلگرامی) نے قاموس کی شرح تاج العروس میں زیر لفظ
"غزل" لکھا ہے وهو منسوب الی الغزال بائع الغزل او الغزّال علی عادة اهل خوارزم وجرجان کالعصّاری الی العصّار،
اس لفظ عصاری کا ذکر سمعانی نے کتاب الانساب میں کیا ہے ورق ۹۲ مطبوعہ بریل ۱۹۱۲ء لائیڈن) العصاری بفتح العین ××× هذه
النسبة الی العصارة وقد ذکرناه وقد جرت عادتهم من البلاد ان ینسب اهلها الی الحرف مثل خوارزم
وجرجان وآمل طبرستان، [۱] شعر العجم شبلی ج ۱ ص ۵۳، [۲] لب اللباب عوفی ج ۱ ص ۱۳، گب،

قاعدہ سے اس کو ہمیشہ خیامی ہی کہتے، خیّام کبھی نہ کہتے، ہاشمی کو فارسی مین بھی ہمیشہ ہاشمی ہی کہینگے، ہاشم نہین،

یہ خیال کہ خیمہ دوزی کے خاندانی پیشہ سے ہمارے ایک عالی مرتبہ فلسفی اور بلند رتبہ شاعر کی توہین ہوتی ہی، غلط ہی، مساوات پسند اسلام کی تاریخ مین ایسی بیشمار ہستیان ہین جو ادنی خاندانی پیشون کی نسبت کے باوجود مشاہیر فن اور اکابر علم کی فہرست مین داخل ہین، اور ان کا نام ہم عزّت سے لیتے ہین، امام محمد غزالی کو دیکھو کہ سوت کاتنے والے کی طرف منسوب ہین، فقہ حنفی کے مشہور امام شمس الائمہ حلوائی تھے، وحدۃ الوجود کا مشہور مبلّغ و شہید حسین بن منصور حلّاج یعنی ندّاف تھا، مشہور شاعر خاقانی نجّار یعنی بڑھئی تھا، بزرگ صوفی شاعر عطّار، دوا فروش تھے، نسّاج (کپڑا بننے والے) مشہور صوفی تھے، علی ہذا القیاس، خیمہ دوز ہونا ہمارے فلسفی شاعر اور ہیئت دان ریاضی کے لیے توہین کا باعث اور تحقیر کا سبب نہین، بلکہ ملک کی معاشرتی ترقی و مساوات اور عام تعلیم کا ثبوت ہی،

اہل وعیال

عام طور سے سمجھا جاتا ہے، اور اردو کے ایک لائق مصنف نے اپنی ممتاز تصنیف "نظام الملک طوسی" کے ضمیمۂ خیام میں خاقانی کے چچا کافی الدین عمر بن عثمان شروانی کے اشتباہ کی بنا پر تحفۃ العراقین کے اشعار کے حوالہ سے یہ دکھایا ہے کہ عمر بن ابراہیم خیام نیشاپوری نے تاہل کی زندگی اختیار نہیں کی اور ہمیشہ مجرد رہا، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، یہ معلوم ہو چکا ہے، کہ عمر بن عثمان، عمر بن ابراہیم خیام نہیں ہے، اس لیے یہ استدلال ہی غلط ہے، علاوہ ازین ابوالحسن بیہقی، خیام کے سب سے اقدم سوانح نگار نے خیام کی وفات کا واقعہ خیام کے داماد "امام محمد بغدادی" کے واسطہ سے بیان کیا ہے[1]، اور یہی روایت بعینہ شہرزوری میں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اس نے تاہل اختیار کیا تھا، اور کم ازکم اسکی اولاد میں ایک لڑکی تھی، جس کی شادی اسکی زندگی ہی میں بغداد کے محمد نامی کسی فاضل سے ہو چکی تھی،

دولت شاہ سمرقندی (۸۹۲ھ) نے خیام کے سلسلۂ اولاد میں ایک شاعر "ملک الکلام شاہپور اشہری نیشاپوری" کا ذکر کیا ہے[2]، اور اسی کے ضمن میں عمر خیام کا حال لکھا ہے، شاہپور ظہیرالدین فاریابی کا شاگرد اور سلطان محمد بن تکش خوارزمشاہ کے دفتر انشا کا منصبدار تھا،

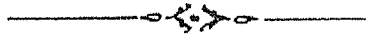
---

[1] بلیٹن آف اورنٹیل اسٹڈیز فروری ۱۹۲۹ء میں بیہقی کا اقتباس دیکھو، [2] تذکرۂ دولت شاہ سمرقندی ص ۱۲۰ و آتشکدۂ آذر ص ۱۳۹، بمبئی،

دولت شاہ نے ایک طرف اس کی وفات کی تاریخ سنہ ۶۶۰ھ بتائی ہے، اور دوسری طرف سلطان جلال الدین کے وزیر نور الدین کی مجلس مین اسکی آمد و رفت کا تذکرہ کیا ہی، سلطان جلال الدین آخری خوارزم شاہ کا زمانہ سنہ ۶۱۷ھ سے شروع ہوتا ہے اور سنہ ۶۲۸ھ تک ختم ہو جاتا ہے، اسلیے شاید اس جلالی وزارت سے پہلے کی آمد و رفت کا تذکرہ ہوگا،

دولت شاہ نے اس کی ایک غزل ایک خاص صنعت مین لکھی ہے، جس کے چند شعر یہ ہین :-

روزگار آشفتہ تر یا زلف تو یا کار من	ذرہ کمتر یا دہانت، یا دل غمخوار من
شب سیہ تر یا دلت، یا حال من یا خال تو	شہد خوشتر یا لبت یا لفظ گوہر بار من
وصل تو دلجوی تر یا شعر ہائے نغز من	ہجر تو دل سوز تر یا نالہ ہائے زار من

اخذ و استفادہ

مغرب و مشرق کے کسی موجودہ تذکرہ نویس نے یہ نہین لکھا کہ اُس کا فضل و کمال کن بزرگون کی تعلیم و تربیت کا رہین منت تھا، حالانکہ خیام کے ایک استاد کا نام بیہقی اور شہرزوری مین مذکور بھی ہے، مگر زود کوو سکی کے مضمون کو انتہائی تجسس کا معیار سمجھکر مزید تلاش کی طرف توجہ نہین کیگئی،

خیام کا وطن نیشاپور ہمیشہ سے علم و فن کا مرکز رہا، اور دنیاے اسلام مین غالباً درسگاہ کی پہلی پہلی عمارت اسی سرزمین پر بنائی گئی، نیشاپور چوتھی صدی کے اواسط مین سامانیون کے اور اواخر مین دیلمیون، پھر غزنویون کے زیر حکومت آیا، اور ۴۲۹ھ مین سلجوقیون نے اس کو لیا، اور چارون نے اُسکی اس علمی مرکزیت کے امتیاز کو قائم رکھا،

یہان پہلا مدرسہ سامانی والی نیشاپور ناصر الدولہ ابو الحسن سیمجوری المتوفی ۳۷۰ھ[1] نے امام ابوبکر محمد بن حسن بن فورک المتوفی ۴۰۶ھ کے لیے بنایا تھا[2]، امام موصوف سے پہلے خراسان مین کرامیہ فرقہ جس کو مجسمہ بھی کہتے ہین، فروغ پر تھا، ابن فورک پہلے شخص ہین جنھون نے اہل نیشاپور کی استدعا پر یہان آکر اشعری علم کلام کو پھیلایا، اور آخر کرامیہ کے حامی بادشاہ سلطان محمود غزنوی کے دربار مین کرامیہ کی شکایت پر طلب ہوئے اور واپسی مین زہر دے کر مارے گئے، نیشاپور مین کلام و عقلیات کی اشاعت[3] اُنھین

---

[1] زین الاخبار مطبوعہ برلن ص ۵۔ [2] طبقات سبکی ج ۳ ص ۵۲ مصر۔ [3] ابن خلکان ترجمہ امام و طبقات سبکی ج ۳ ص ۵۲ مصر

کے ذریعہ ہوئی،

۲۔ دوسرا مدرسہ **بیہقیہ** یہان قائم ہوا جس کے متعلق **سبکی** نے لکھا ہو کہ نظام الملک کی پیدائش (سنہ ۴۰۸ھ یا سنہ ۴۱۰ھ) سے پہلے قائم ہوا[۵۱]، امام الحرمین نے اسی مدرسہ مین تعلیم پائی تھی، امام موصوف سنہ ۴۳۵ھ مین وہان پڑھنے جاتے تھے[۵۲]،

۳۔ تیسرا مدرسہ وہان **سعیدیہ** تھا جس کو سلطان محمود غزنوی المتوفی سنہ ۴۲۱ھ کے بھائی امیر نصر ابن سبکتگین نے اپنی امارت نیشاپور کے زمانہ مین بنوایا[۵۳]، امیر نصر نے چوتھی صدی کے آخر مین نیشاپور فتح کیا تھا[۵۴]، یہ امیر حنفی تھا، اور یہ مدرسہ بھی علمائے احناف کے لیئے بنا تھا[۵۵]، اس نے سنہ ۴۱۲ھ مین وفات پائی تھی،

۴۔ چوتھا مدرسہ نیشاپور مین امام ابو اسحاق ابراہیم اسفرائنی المتوفی سنہ ۴۱۸ھ کے لیے بنا تھا، امام ممدوح بھی کلام و عقلیات کے ماہرین مین تھے، علم کلام مین جامع الحلی نام ایک ضخیم کتاب عقائد اور رد ملحدین مین تصنیف کی تھی[۵۶]،

حاکم نے تاریخ نیشاپور مین لکھا ہو، جیسا کہ سبکی نے نقل کیا ہے، کہ اس سے پہلے نیشاپور مین اس جیسا کوئی مدرسہ نہین بنا تھا،

---

۵۱ طبقات سبکی ج ۳ ص ۱۳۷ مصر، ۵۲ ایضاً ج ۳ ص ۲۵۲ مصر، ۵۳ ایضاً ج ۳ ص ۱۳۷،
۵۴ تاریخ زین الاخبار گردیزی ص ۶۳، مطبوعہ برلن،
۵۵ تاریخ یمینی للعتبی، ص ۳۴۲ مطبع احمدی لاہور سنہ ۱۳۰۰ھ، افسوس ہو کہ عتبی نے اس مدرسہ کی تاریخ بنا نہین لکھی، اگر بہر حال یہ مدرسہ قاضی ابو العلا صاعد بن محمد کے لیے بنا تھا، (عتبی ص ۳۳۴) اور قاضی ابو العلا صاعد بن محمد جن کے ساتھ امیر نصر کو حسن اعتقاد تھا، (عتبی ص ۳۲۶) وہ سنہ ۴۰۲ھ مین حج کر کے ادھر آئے تھے (عتبی ص ۳۲۵) اور انھین کے جوار مین یہ مدرسہ بنا تھا (عتبی ص ۳۳۴) قاضی ابو العلا کے دو لڑکے تھے، ابو الحسن اور ابو سعید (عتبی ص ۳۲۹) غالباً انھین ابو سعید کے نام پر اس مدرسہ کا نام سعیدیہ پڑا، اس مدرسہ کو کسی نے سعدیہ لکھا ہے، اور دوسرے نے سعیدیہ، لیکن اس انتساب سے ظاہر ہے، کہ صحیح نام سعیدیہ تھا، امیر نصر کا انتقال عین شباب مین سلطان محمود کی زندگی ہی مین سنہ ۴۱۲ھ مین ہوا، (زین الاخبار صفحہ ۷۹ مطبوعہ کاویانی برلن) اس لیے اس مدرسہ کی تاریخ بنا سنہ ۴۰۲ھ کے بعد اور سنہ ۴۱۲ھ سے پہلے ہو، ۵۶ ابن خلکان ج ۱ ص ۴ ترجمۂ امام ممدوح،

۵- پانچوان مدرسہ یہان ابوسعید (یا ابوسعد) اسمٰعیل بن علی بن مثنی استرابادی ایک واعظ وصوفی صاحب علم نے بنایا تھا، یہ ابوسعید یا ابوسعد خطیب بغدادی (۳۹۲ھ تا ۴۶۳ھ) کے استاد تھے[۱]

۶- چھٹا مدرسہ طغرل بیگ سلجوقی نے ۴۳۷ھ مین یہان تعمیر کرایا[۲]

۷- ساتوان مدرسۂ نظامیہ، یہان نظام الملک طوسی نے اپنی وزارت کے بعد (۴۵۶ھ مین وزیر ہوا) امام الحرمین (۴۱۹ھ تا ۴۷۸ھ) کے لیے بنوایا[۳]

حافظ ذہبی نے تاریخ اسلام مین لکھا تھا کہ نظام الملک پہلا شخص ہے جس نے مدرسے قائم کیے، مگر سبکی نے طبقات[۴] مین مذکورہ بالا مدارس مین سے چند کا تذکرہ کرکے اس کی تردید کی اور بتایا ہے کہ نظام الملک سے پہلے غالبًا مدارس مین وظیفے نہین دیئے جاتے تھے، اس قسم کے مدرسون کا بانی اوّل نظام الملک ہوا ہے،

ان مدارس کے علاوہ ابوسہل بن امام موفق اور عبد الکریم ابوالقاسم قشیری مشہور صوفی محدث کی علمی مجلسین قائم تھین،

چوتھی صدی ہجری کے آغاز پر دیالمہ کے اقتدار سے معتزلہ کا زور بڑھ رہا تھا، عین اسی زمانہ مین امام ابوالحسن اشعری المتوفی ۳۳۴ھ نے اپنا فلسفہ پیش کیا، اور یہ اہل حدیث وسنّت کی طرف سے اہل عقل گروہ کے چیلنج کا پہلا روز تھا، غزنویہ نے چوتھی صدی کے خاتمہ اور پانچوین صدی کے آغاز مین کرامیہ مجسّمہ کی تائید کی[۵]، اور نیشاپور کے اشعری امام ابن فورک نے اس راہ مین جان دی[۶]، پانچوین صدی کے وسط مین سلجوقیہ کا آغاز ہوا، تو طغرل کے زمانہ مین عمید الملک کندری کی

---

[۱] طبقات سبکی ج ۳ ص ۱۳۶ و تاریخ ابن خلکان ج ۱ ترجمۂ خطیب [۲] سفرنامہ ناصر خسرو ص ۴ کاویانی برلن، [۳] سبکی ج ۳ ص ۱۳۶ و ص ۲۵۴ [۴] طبقات سبکی ج ۳ ص ۱۳۷ ترجمۂ حسن نظام الملک، حافظ سیوطی نے حسن المحاضرۃ فی اخبار مصر والقاہرۃ جلد ۲ باب امہات المدارس مین سبکی کا قول سمجھنے مین غلطی کی ہے، [۵] عتبی کی تاریخ یمینی ص ۳۲۴ [۶] سبکی کے طبقات مین امام کا حال پڑھو،

وزارت مین اشعریون کی مخالفت ہوئی، اور بر سرِ منبر اشاعرہ پر لعنت کیگئی، چنانچہ سنہ ۴۳۶ھ یا اس کے بعد کے سال مین تمام علماے اشاعرہ، امام بیہقی، امام الحرمین، امام ابو القاسم[1] قشیری وغیرہ تین سو اشعری علماء نے سلجوقیون کی مملکت سے ہجرت کرلی، چند سال کے بعد عمید الملک کے قتل اور نظام الملک کی وزارت سے اشاعرہ کا نیا دور شروع ہوا، اور آخر تمام ملک پر چھاگیا، دوسری طرف ابن فورک، باقلانی، امام الحرمین، اور امام غزالی جیسے اکابر کی زبان و قلم نے اشعریت کو اس عہد کا سب سے مضبوط و مستحکم فرقہ بنا دیا،

دیالمہ کو مٹا کر سلجوقی آئے تھے، دیالمہ شیعہ اور معتزلی العقیدہ تھے، اور عقل و نقل کی اس طرح تطبیق چاہتے تھے، کہ عقلی علوم کی تحقیقات اصل قرار پائے، اور نقلیات تاویل کرکے ان کے مطابق بنائے جائین، فارابی سے لیکر بو علی سینا تک حکماے اسلام کا یہی دور ہے، فرقۂ باطنیہ کی اصل بنیاد اسی پر ہے، یعنی یہ کہ یونانی فلسفہ کے الٰہیات کو اصل قرار دے کر قرآن و شرع کو کسی نہ کسی تاویل سے اس کے مطابق کیا جائے، اُن کے نزدیک حکماے یونان اور انبیاء دونون برابر درجہ کے تھے، یہ حقیقت رسائل اخوان الصفا کے پڑھنے سے جو باطنیہ کی بہترین کتاب ہے، واضح ہوسکتی ہے، اور اب حکیم ناصر خسرو کی زاد المسافرین اور وجہ دین مطبوعہ کاویانی برلن کی اشاعت سے یہ راز طشت از بام ہوچکا ہے،

بہرحال دیالمہ کے زمانہ مین خیالات کی باطنیت عام طور سے جاری و ساری تھی، اور اس کا

---

[1] دیکھو تاریخ کامل ابن اثیر حوادث ۴۵۶ھ جلد عاشر صفحہ ۲۱ بریل، و تاریخ الخلفاء سیوطی، واقعات ۴۵۵ھ و طبقات الشافعیہ سبکی ترجمۂ امام ابو الحسن الاشعری ج ۲ صفحہ ۲۷۰ و صفحہ ۲۷۱، سنہ کی تعیین قشیری کے فتوی کی تاریخ پر مبنی ہے، دیکھو طبقات مذکور ج ۲ صفحہ ۲۵۹،

مرکز دعوت مصر کا فاطمی دارالخلافہ قاہرہ تھا جس نے اس کو سیاست کے اثر میں مذہب بنا لیا تھا، ابو علی سینا نے خود اسی باطنی ماحول میں پرورش پائی تھی جیسا کہ اُس نے اپنی خود نوشت سوانحعمری میں اقرار کیا ہے[1]، وہ فلسفہ میں حکیم ابو عبد اللہ ناتلی نام ایک باطنی کا شاگرد تھا، اپنے خاندان کی نسبت وہ خود کہتا ہے،

وکان ابی ممن اجاب داعی المصریین	اور میرا باپ اُس گروہ میں تھا جس نے مصریوں
ویُعَدُّ من الاسماعیلیۃ وقد	کے داعی کی دعوت کو قبول کیا تھا، اور اسمٰعیلی
سمع منھم ذکر النفس والعقل	گنا جاتا تھا اور اُن سے اس نے نفس اور
علی الوجہ الذی یقولونہ	عقل کی بحث جس طرح وہ کرتے ہیں اور مانتے
ویعرفونہ ھم وکذلک اخی وکانوا	ہیں، سنی تھی، اور میرا بھائی بھی ایسا ہی تھا
ربما تذاکروا بینھم وانا اسمعھم	یہ آپس میں اکثر اس قسم کی باتیں کرتے
وادرک ما یقولونہ ولا تقبلہ	تھے اور میں اُن کو سنتا تھا، اور جو وہ کہتے
نفسی وابتدؤا یدعوننی ایضًا	تھے، اس کو سمجھتا تھا، اور میرا دل اس کو
الیہ ویجرون علی السنتھم	قبول نہیں کرتا تھا، وہ مجھے بھی اس کی دعوت
ذکر الفلسفۃ والھندسۃ وحساب الھند	دیتے تھے، اور وہ اپنی زبان سے فلسفہ ہندسہ

اُس کا باپ رسائل اخوان الصفا کا ہمیشہ مطالعہ کیا کرتا تھا، اور وہ خود بھی اُن کو پڑھا کرتا تھا[2]،

[1] اس رسالہ کو ابن ابی اصیبعہ نے ابن سینا کے حال میں پورا شامل کر لیا ہے، دیکھو طبقات الاطباء ج ۲ ص ۲ مصر و تاریخ الحکماء قاضی اکرم قفطی ص ۲۶۹ – مصر،

[2] درۃ الاخبار یعنی ترجمۂ اخبار الحکماء بیہقی ص ۳۵، لاہور،

یہ باطنیت فلسفۂ یونان کی صحت پر حد درجہ یقین ہو جانے کا نتیجہ تھی جس کا زور اس عہد میں کمال کو پہنچ چکا تھا، ابو علی سینا گو عملاً باطنی اور اسماعیلی نہین تھا لیکن ایک معنی مین وہ عقیدۃً ضرور تھا، چنانچہ حکیم ابو نصر فارابی (المتوفی ۳۳۹ھ) نے یونانی فلسفہ اور مذہبی عقائد مین جو تطبیق کا کام فصوص اور اپنے دوسرے فلسفیانہ رسائل کے ذریعہ سے (یہ رسائل یورپ اور مصر مین چھپ چکے ہین) شروع کیا تھا، بو علی سینا نے اپنی شفا اور اشارات مین اس کو تکمیل کو پہنچایا، اس تطبیق معقول و منقول کے جو نتائج تھے، وہ وہی اسماعیلی باطنی عقاید تھے، چنانچہ ابن سینا نے اپنی کتابون مین بدو تکوین عقول عشرہ، وحدۃ، وجوب، علۃ العلل، اور وحی و الہام و نبوت اور جزا و سزا کی نسبت جو فلسفہ گھڑ کر کھڑا کیا ہے اس کو ارسطو کے فلسفۂ مشائیہ سے ایک ذرہ تعلق نہین ہے، وہ تمامتر باطنیہ کے خیالات کی صدائے باز گشت ہے،

علامہ ابن تیمیہ نے اپنی تصنیفات مین اس حقیقت کو بار بار دہرایا ہے،

الغرض دیالمہ کی سلطنت مٹ کر جب سُنی سلجوقی ایران و عراق و خراسان پر چھا گئے، اور اشاعرہ نے زور پکڑا، تو دیلمی سیاست و طاقت محض تحریکِ دعوت کے اندر چھپ کر رہ گئی، اور جگہ جگہ دیلمی ہوا خواہ دعاۃ کی صورت مین از سرِ نو ایک سلطنت حاصل کرنے کی کوشش مین لگ گئے، اس تحریک کا ایک سرا قاہرہ مین تھا، اور دوسرا خراسان و کوہستان مین، حکیم ناصر خسرو اور اس کے بعد ابن عطاش دیلمی اور اس کا شاگرد حسن بن صباح سب اسی سلسلہ کی کڑیان ہین، اس عہد کے باطنی دُعاۃ کے احوال پڑھو تو اکثر دیلمی اصل سے وابستہ ملین گے، آخر ابن عطاش نے اصفہان مین اور حسن صباح

لہ عبد القاہر بغدادی المتوفی ۴۲۹ھ جو اسی عہد مین قریب قریب تھے انھون نے الفرق بین الفرق مین اشارات کیے ہین،

نے قزوین مین اپنی باطنی حکومت قائم کرلی،

ادھر علماء کا یہ حال تھا کہ حنفی و شافعی اور اشعری و معتزلی کی جنگ برپا تھی، سلجوقی سلاطین حنفی تھے، مگر نظام الملک شافعی تھا، گو دوسرے فرقون کے مقابلہ مین یہ دونون ایک تھے، مگر آپس مین ایک دوسرے کے مخالف تھے، (اس کی تفصیل کے لیے نظام الملک، عمید الملک کندری اور اس عہد کے مشہور فتنہ کا حال امام ابوالحسن اشعری، امام الحرمین، ابوسہل بن موفق، ابوالقاسم قشیری، ابواسحاق شیرازی، ابواسحاق اسفرائنی اور محدث بیہقی کے حالات سبکی کے طبقات مین پڑھو)

پھر ایسی حالت مین کہ علماء و فقہاء کی عزت و حرمت، سلطانی دربارون مین تھی، انکی جاہ پرستی، حرص و طمع، رشک و حسد اور مناظرون کے افسانے امام غزالی کی احیاء العلوم کے باب المناظرہ مین دیکھو جو اس عہد کے چشم دید گواہ ہین، اور جس کی بنا پر وہ دربار و اہل دربار سے ہمیشہ کے لیے کنارہ کش ہوکر گوشہ نشین ہوگئے تھے،

یہ اس عہد مین اُس ملک کا، اور اس شہر کا ماحول تھا، جسمین عمر خیام نے ہوش کی آنکھین کھولین شہر نیشاپور مین جیسا کہ دکھایا گیا ہے اسوقت متعدد باقاعدہ درسگاہین، اور علما کی مجلسین قائم تھین، انھین کے آغوش مین خیام پلکر جوان ہوا، خصوصیت کیساتھ اگر وصایا کے مقدمہ کا اعتبار کیا جائے اور سنین اجازت دین، تو جمال الاسلام امام موفق المتوفی ۴۷۰ھ شافعی کی مجلس مین خیام نے

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۷۸) دیکھو اس کتاب کے صفحات ۲۷۷ و ۲۷۸، مطبع معارف مصر، و راحۃ الصدور راوندی صفحہ ۱۵۶ گیب، اصفہان کا قلعہ دیلمیون ہی کے ذریعہ باطنیہ کو ملا، (دیکھو ابن اثیر و راحۃ الصدور صفحہ ۱۵۶) مجد الدولہ دیلمی کو جب ۴۲۰ھ مین سلطان محمود نے گرفتار کیا، تو اس کے خاص ساتھیون مین باطنیہ کا بہت بڑا گروہ بھی پکڑا آیا، اور ان کو سولی دی گئی (ابن اثیر واقعات ۴۲۰ھ) نیز سیاست نامۂ نظام الملک فصل چہل و ہفتم " در خروج باطنیان "

مذہبی تعلیم حاصل کی، ورنہ اُن کے صاحبزادہ امام ابو سہل کی مجلس مین کی ہوگی، جو اپنے زمانہ مین امام موفق ہی کی مجلس کی رونق رکھتی تھی، خصوصًا امام الحرمین اس عہد کے سب سے بڑے مدرس تھے، اُن کی درسگاہ اسی شہر مین قائم تھی، اور جن کے فیض تربیت سے امام غزالی جیسے شاگرد پیدا ہوئے،

عالی رومی نے ربیع المرسوم مین (شاید تاریخ استنظاری سے) یہ نقل کیا ہے، کہ خیام نے حکیم سنائی کے استاد مولانا شیخ محمد (بن) منصور سے پڑھا، اور سترہ برس کی عمر مین اپنے ہمعصرون سے بڑھکر کمال حاصل کیا،

"پس از رشد و بلوغ حکیم فہیم حکمت فروغ بخدمت ناصر الملۃ والجمہور مولٰنا شیخ محمد منصور شتافتہ، کہ آن ذات معمور استاد مولٰنا حکیم سنائی بود، و این بزرگوار منغفور بمؤدہ اقتباس آیت نور از مشکاۃ معارف منصوری نمود تا بحدیکہ در سن ہفدہ سالگی قصب السبق مہارت از مضمار حکمت و بلاغت در ربودہ[1]"

حکیم سنائی المتوفی ۵۲۵ھ یا ۵۴۵ھ اور عمر خیام کی ہم استادی تو کسی طرح ممکن ہی[2] ہے، مگر محمد منصور کی شاگردی بہت مشکوک ہے، محمد منصور سے غالبًا مراد ابو المفاخر محمد بن منصور سرخسی قاضی القضاۃ خراسان ہین جنکی مدح مین سنائی نے ترجیع بند ون کا ایک قصیدہ کہا، اور جنکے نام سے مثنوی سیر العباد لکھی ہے، مگر ان تمام مآخذ مین سوائے طلب صلہ کے استادی و شاگردی کے تعلق کا کہین ذکر نہین، راوندی نے ان کا نام سلجوقی دربار کے تربیت یافتہ فضلا سے وہ گن لیا ہے، (صـ۳۰)

خیام کے اساتذۂ ہیئت مین ایک نام نمایان نظر آتا ہے، اور وہ نام ابو الحسن الانباری یا الانہیری کا ہے، ابو الحسن بیہقی، شہرزوری اور محمد بن یوسف طبیب ہروی نے اس کی تصریح کی ہے، شہرزوری مین ہے

---

[1] ربیع المرسوم عالی نسخۂ دار المصنفین صـ۱۳ [2] افسوس ہے کہ سنائی کی تاریخ ولادت و وفات کے سنین مین بھی بہت اختلافات ہین،

ابوالحسن الانبیری کان حکیما	ابوالحسن انبیری فلسفی تھا، اور اس پر ہندسہ
والغالب علیہ الھندسۃ	(اور ہیئت کا علم) غالب تھا، خیام اس سے
(والھیئۃ) وکان الخیّامی	حاصل کرتا تھا، اور وہ خیام کو مجسطی (یونانی
یستفید منہ وھو یقرر لہ	ہیئت کی سب سے بڑی کتاب)
المجسطی، (نسخۂ قلمی کتبخانۂ ندوہ)	پڑھاتا تھا،

ابوالحسن بیہقی کی کتاب کے فارسی ترجمہ درۃ الاخبار مین ہے،

"باوجود تبحّر در علوم حکمی، ہندسہ بروے غالب بود و حکیم فیلسوف عمر بن خیام از وے استفادت می کرد، و مجسطی از وے فرا گرفت[۵۱]"

لطیفہ:۔ ایک دن ابوالحسن انبیری خیّام کو مجسطی پڑھا رہا تھا، ایک مولوی صاحب کا سامنے سے گذر ہوا، پوچھا، کیا پڑھاتے ہو، بولا قرآن پاک کی ایک آیت کی تفسیر پڑھا رہا ہون، پوچھا کس آیت کی، جواب دیا،

اَفَلَمْ يَنظُرُوْٓا اِلَى السَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ	کیا وہ اپنے اوپر آسمان کی طرف نہین دیکھتے
بَنَيْنٰهَا (ق - ۱)	کہ ہمنے اسکو کیسے بنایا،

کی تفسیر کر رہا ہون[۵۲]،

یہ معلوم نہین کہ خیام نے فلسفہ کا درس کس سے لیا، شروع مین بتایا جا چکا ہے، کہ خیام

---

[۵۱] درۃ الاخبار و لمعۃ الانوار مطبوعۂ اورینٹل کالج میگزین لاہور ص ۷۵،
[۵۲] شہرزوری ترجمہ ابوالحسن الانبیری نسخۂ قلمی کتب خانۂ ندوۃ العلماء لکھنؤ، و درۃ الاخبار ص ۷۵ و بحر الجواہر (لغت طب) تصنیف محمد بن یوسف طبیب ہروی، فصل الف،

نے اپنے رسالہ کون و تکلیف مین ابوعلی سینا کو اپنا استاد (معلّمی) کہا ہے، اگر واقعی استاد نہ ہو تو غا[لبا]
وہ اُس کی تصنیفات سے بیحد عقیدت رکھتا تھا، رسالہ کون و تکلیف مین وہ ابوعلی سینا کو افضل
المتاخّرین (پچھلے فلسفیون مین سب سے بہتر) کہتا ہے، اس کے ایجاد کردہ مسئلہ عقولِ عشرہ کا وہ[1]
قائل تھا، انتہا یہ ہے کہ وہ اپنی زندگی کے آخر لمحہ مین بھی ابوعلی سینا کی شفا کے مطالعہ مین مصروف تھا[2]
ابوعلی سینا کے بہت سے تلامذہ اور شاگرد خیام کے زمانہ مین تھے، ممکن ہے اُن سے
فلسفہ کا درس اُس نے لیا ہو، اور اسی لئے وہ ابوعلی سینا کو اپنا استاد اور معلم کہتا ہو، ابوعلی سینا
کے شاگردون مین محمد بن عبدالرحیم نسوی نے سنہ ۴۷۳ھ مین خلق کائنات اور تکلیفِ خلق کی نسبت
خیام سے سوالات پوچھے تھے، اور ان سوالات نے مناظرہ کی شکل اختیار کر لی تھی[3]،
ابوالبرکات بن ملکا بغدادی المتوفی ۵۴۷ھ اپنے زمانہ کا سب سے بڑا فلاسفر تھا، محمد بن ملک
شاہ سلجوقی اور خلیفہ مسترشد باللہ کے دربارون مین رہا تھا، اُس نے دو کتابیں[4] "المعتبر" نام ایک کتا[ب]

---

[1] رسالہ کون و تکلیف (مجموعۂ جامع البدائع) مصر ص ۱۷۰ اور رسالہ وجود مصنفہ خیام موجودہ برٹش میوزیم لائبریری،
[2] بیہقی و درۃ الاخبار ص ۹۰ و شہرزوری ص ۵۳ [3] دیباچہ رسالہ کون و تکلیف مصر، [4] قفطی تاریخ الحکما مین اس
کتاب کی نسبت لکھتا ہے:-

كان فى وسط المائة السادسة.. صنف
فيها كتابا سماه المعتبر اخلاه من النوع الرياضى
واتى فيه بالمنطق والطبيعى والالهى فجاءت
عبارته فصيحة ومقاصده فى ذلك لطريق
صحيحة وهو احسن كتاب صُنف فى هذا
الشان فى هذا الزمان

(ص ۲۴۳ لیپزگ و ص ۲۲۴ مصر)

وہ چھٹی صدی کے وسط مین تھا. . . . . . . اس مین
اس نے ایک کتاب تصنیف کی جسکا نام "معتبر" رکھا جس
مین ریاضی کی بحث نہین، صرف منطق، طبعیات، اور
الٰہیات ہین، اس کی عبارت فصیح، اور اُسکے مقاصد
اس راستہ مین صحیح ہین، اور وہ اس علم مین اس
زمانہ مین بہترین کتاب ہے،

ارسطو کے فلسفہ کی رد مین لکھی تھی، جس کے ضمن مین ابو علی بن سینا پر بھی اعتراضات اُس نے کئے تھے، یہ نہایت اہم کتاب سمجھی جاتی ہے، علامہ ابن تیمیہ المتوفی ۷۲۸ھ نے اپنی قابل قدر تالیف الرد علی المنطقیین مین اسکی بہت تعریف کی ہے، (الرد علی المنطقیین کا اصلی نسخہ حیدرآباد مین ہے، اور اس کی نقلین پیر جھنڈا سندھ، ندوہ، اور دار المصنفین مین ہین)

شاہانِ دیلم کی بقیہ یادگارون مین سے ایک امیر عضد الدین[1] علاء الدولہ فرامرز بن علی شہر یزد کا بادشاہ تھا، عالم و فاضل و فلسفی تھا، وہ ابو البرکات کا طرفدار تھا[2]، خود بھی مصنف تھا، بہجۃ التوحید اس کی ایک تصنیف ہے، ۵۱۵ھ مین یہ زندہ تھا،

---

[1] شہرزوری مین یہ نام "عضد الدین ملک یزد" ہے اور درۃ الاخبار ترجمہ بیہقی مین یہ نام اس طرح ہے "الملک العالم العادل عضد الدنیا والدین علاء الدولہ فرامرز (بن) علی بن فرامرز، ملک یزد" ان دونون کتابون مین عضد الدین علاؤ الدولہ فرامرز ثانی کا مدحیہ تذکرہ موجود ہے، ابن اثیر حوادث ۵۱۳ھ مین اس سلسلہ مین اسکا نام آیا ہے کہ اس نے ۵۱۵ھ مین مشہد مین ایک قلعہ تعمیر کیا تھا، (ابن اثیر ج ۱۰ صفحہ ۲۶۶ بریل) اس موقع پر ابن اثیر نے اس کا نام "عضد الدین فرامرز بن علی" لکھا ہے،

آل سلجوق کی تاریخ زبدۃ النصرہ مین سلطان محمود بن محمد بن ملکشاہ سلجوقی (۵۱۱ھ-۵۲۵ھ) کے دوستون مین بقیہ امرا دیلم مین سے عضد الدین علاء الدولہ ابو کالیجار گرشاسپ بن مؤید الدولہ علی بن شمس الملوک فرامرز بن علاء الدولہ" کا ذکر کیا ہے جس سے سلطان ممدوح کے برادرانہ تعلقات تھے، (صفحہ ۱۲۱ مصر)

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابو کالیجار گرشاسپ اور عضد الدین فرامرز ثانی مذکور دونون بھائی تھے، اور دونون نے ایک ہی موروثی لقب یکے بعد دیگرے پایا تھا، یا ناقلین نے ایک کر دیا ہے، یہ لوگ اصل مین امراے اصفہان تھے، اور آل کاکویہ کہلاتے تھے، اور ملوک دیالمہ سے قرابت قریبہ رکھتے تھے، ابن اثیر نے ایک جگہ ان کا نسب یہ لکھا ہے "علاء الدولہ ابو کالیجار گرشاسب بن علی بن ابو جعفر فرامرز بن کاکویہ" اور لکھا ہے کہ انکے اسلاف اصفہان کے امیر تھے اور یہی فرامرز (اول) ہے جس نے اصفہان طغرل بک سلجوقی کو سپرد کیا تھا،

یہ لوگ علم دوست اور اہل علم کے قدرشناس تھے، ابو جعفر فرامرز اول والی اصفہان، ابو علی بن سینا (المتوفی ۴۲۸ھ) کا مربی تھا، اس کے بیٹے "علاء الدولہ امیر علی بن فرامرز" اول نے معزی شاعر کو ملکشاہ تک پہنچایا تھا، جس کا ذکر چہار مقالہ (صفحہ ۴۱ گب) مین معزی کی زبان سے عروضی نے نقل کیا ہے، یہ علاء الدولہ علی ۴۸۸ھ مین جنگ مین مارا گیا تھا، (ابن اثیر ۵۰۱ھ ج ۱۰ صفحہ ۳۱۲)

اسی علاء الدولہ علی کا لڑکا عضد الدین علاء الدولہ فرامرز ثانی ہے، جو خیام کا مناظر اور مخاطب ہے، اور جو بحوالۂ ابن اثیر ۵۱۵ھ مین موجود تھا، اور جو غالباً ۴۸۸ھ کے بعد اپنے باپ کا جانشین ہوا ہوگا، اسی کا بھائی ابو کالیجار گرشاسپ بن علی ہے، جو محمود سلجوقی (۵۱۱ھ-۵۲۵ھ) کا معاصر ہے،

ان امراء کے آداب و القاب مین ہمارے ماخذون مین اختلاف ہے،

[2] درۃ الاخبار مین اس موقع پر ترجمہ الٹا ہو گیا ہے، چنانچہ یہ عبارت ہو گئی ہے، "مگر بطرف ابو البرکات کہ فساد سے در اعتقاد نسبت

ایک دن علاء الدولہ فرامرز نے خیام سے پوچھا کہ ابو البرکات نے ابو علی سینا پر جو اعتراضات کئے ہین اُن کے متعلق تمھاری کیا رائے ہے، خیام نے چڑھ کر کہا کہ ابو البرکات نے ابن سینا کی بات نہین سمجھی، اور اس کا یہ مرتبہ بھی نہین کہ وہ اُس کو سمجھ سکے، پھر وہ اعتراض کیا کر سکتا ہے، علاء الدولہ نے برہم ہو کر کہا کیا ابو علی سینا سے بڑھکر کسی کا علم و فہم ہونا محال ہے؟ خیام نے کہا ہان محال ہے، علاء الدولہ نے کہا لیکن دوسرے کی یہ رائے نہین ہے، تم کہتے ہو کہ ابو البرکات کا یہ رتبہ نہین کہ وہ ابو علی سینا کا کلام سمجھے، اور اس پر اعتراض کرے، لیکن میرا یہ غلام کہتا ہے کہ ابو البرکات کو ابن سینا کے کلام سمجھنے اور اس پر اعتراض کرنے اور اسکی تحقیقات پر مزید اضافہ کرنے کا پایہ حاصل ہے، ایسی بات کہو جس سے تمھارا یہ دعویٰ ایک غلام کے دعویٰ سے تو بہتر ہو، حکیم کا فرض ہے کہ وہ جو بات کہے، وہ دلیل و برہان سے کہے، محض سخن طرازی نہ ہو، خیام نے اس کے اس طعن و طنز کا کوئی جواب نہ دیا، (بیہقی، شہرزوری، درۃ الاخبار مطبوعہ لاہور صفحہ ۴۸)

اس حکایت سے اندازہ ہوگا کہ خیام، ابو علی سینا سے کس درجہ متأثر تھا، اس نے اپنے فلسفیانہ رسائل مین "فاضل المتاخرین" سے ابو علی سینا کو مراد لیا ہے، لیکن اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ اُس نے اس پر جائز نکتہ چینی نہین کی ہے، چنانچہ آگے جیسا آئے گا،

بقیہ حاشیہ صفحہ ۸۳) بااوبودسے" (صفحہ ۵۹ لاہور) اس مطبوعہ نسخہ کے محشی نے بیہقی کے اصل متن عربی سے اس کی تصحیح کی ہے، کہ اصل مین یہ ہے وکان یذب عن رای الحکیم، یعنی حکیم کی رائے پر اعتراضات کا جواب دیتا تھا، اور شہرزوری کے پیش نظر قلمی نسخہ مین ہے، یردعن رای ابی البرکات

اُس سے کہین کہین اختلاف بھی کیا ہے، مگر بہرحال خیام، ابوعلی سینا کے خیالات سے متاثر تھا، اور اس سے قیاس ہوتا ہے، کہ اس نے فلسفہ کا استفادہ ابوعلی سینا کے تلامذہ سے کیا تھا،

اس وقت غزنین مین غزنوی سلاطین اور بلخ و بخارا مین ایلک خانی بادشاہ تھے، یہ دونون علم وفن کے قدردان تھے، ابوعلی سینا نے آلِ سامان کے دور مین جنکا دارالحکومت بخارا تھا، اپنا فلسفہ پھیلایا تھا، اس لئے ہرات، بلخ، اور بخارا مین ابوعلی سینا کے تلامذہ موجود تھے، ابوریحان بیرونی المتوفی سنہ ۴۴۰ھ کا آخری زمانہ غزنین مین گذرا، ادھر اصفہان وہمدان ورے مین بھی بوعلی سینا کے اثرات تھے، جہان اس نے وزارتین اور امارتین کی تھین، اور مختلف زمانون مین قیام کیا تھا،

ابوعلی سینا کے مشہور تلامذہ مین جو لوگ ایسے ہین، جنسے خیام کی ملاقات ہوسکتی ہے، وہ حسب ذیل دو بزرگوار ہین،

۱- حکیم ابومنصور حسین بن طاہر بن زیلہ اصفہانی المتوفی سنہ ۴۴۰ھ یا سنہ ۴۵۰ھ[۱] اگر پہلی تاریخ وفات صحیح ہو تو خیام کا اس سے استفادہ کیا، ملاقات بھی ناممکن ہے، البتہ اگر دوسری تاریخ وفات درست ہے تو اس نظریہ کی صحت کے لیے تاریخ مین گنجایش پیدا ہوسکتی ہے،

۲- بہمنیار آذربائجانی المتوفی سنہ ۴۵۸ھ،

---

[۱] اس موقع کی عبارت تواریخ حکما رمین مختلف ہے، تتمہ مین اُس کی وفات کا سال سنہ ۴۴۰ھ ہے، (یعنی ابوعلی سینا کے بارہ برس بعد) اور درۃ الاخبار مین ابوعلی سینا (المتوفی سنہ ۴۲۸ھ) کے بائیس برس بعد لکھا ہے (یعنی سنہ ۴۵۰ھ مین) (یہان پر درۃ الاخبار کے محشی سے ابومنصور کے بجائے بہمنیار کا نام غلطی سے لکھ گیا ہے، دیکھو کتاب مذکور ص ۱۷ حاشیہ ۲) اور شہرزوری مین ہے، ص ۲۱ "ابوعلی سینا کے بائیس برس بعد سنہ ۴۴۰ھ مین" لیکن یہ دونون باتین یعنی

خیام کا معاصر ابو العباس لوکری اسی بہمنیار کا شاگرد تھا، اور شہرزوری نے خیام اور ابو العباس لوکری کو باہم "قرین" کہا ہے، اس سے خیال ہوتا ہے کہ وہ بھی ممکن ہو کہ بہمنیار سے مستفید ہوا ہو، خصوصاً جبکہ سنین پوری طرح اجازت دیتے ہیں،

(بقیہ حاشیہ صـ۸۵) بائیس برس بعد، اور ۴۴۲ھ ایک ساتھ درست نہیں ہوسکتیں، غالباً یہ سہو قلم ہے، بائیس برس اگر صحیح ہے تو ۴۵۰ھ ہونا چاہیے اور اگر بارہ برس صحیح ہے تو ۴۴۰ھ ہونا چاہیے، عبدالوہاب قزوینی نے حواشی چہار مقالہ میں (ص ۲۵۳) ابومنصور کی کتاب الکافی فی الموسیقی کے حوالہ سے اسکا نسب نامہ یوں نقل کیا ہے "ابومنصور حسین بن محمد بن عمر بن زیلہ"

فضل و کمال

تمام تذکرے اس پر متفق ہین کہ فلسفہ و حکمت مین ابو علی سینا کے بعد اسی کا درجہ تھا، بیہقی اور شہرزوری مین ہے،

وکان تلو ابی علی فی اجزاء علوم	علوم حکمت کی مختلف قسمون مین ابو علی کے
الحکمۃ ...... واما	بعد وہی تھا ...... لیکن فلسفہ،
اجزاء الحکمۃ من الریاضیات	ریاضیات اور معقولات تو وہ اُن مین
والمعقولات فکان ابن بجدتھا	یگانہ تھا،

قفطی نے جس کی عبارت میرے خیال مین بعینہ عماد کاتب کی نقل ہی، جو خیام سے بہت قریب العہد تھا) باوجود خیام سے بدظن ہونے کے بالآخر یہ لکھا ہی:-

امام خراسان وعلامۃ الزمان	پیشواے خراسان اور علامۂ زمان ....
...... وکان عدیم	.... علم نجوم او
القرین فی علم النجوم والحکمۃ وبہ	فلسفہ مین خیام کا کوئی ہمسر نہ تھا، ان علوم
یضرب المثل فی ھذہ الانواع لو	مین اسکی مثال دیجاتی ہے، کاش اگر وہ غلطی

رزق العصمۃ، سے محفوظ بھی رہ سکتا،

شہرزوری مین ہے،

اذا عُدّ حکماء خراسان فھو	اور جب حکماے خراسان کا شمار کیا جاوے
ازخرھم بحرًا، واوفرھم قدرًا،	تو خیام ان مین بحر زخار اور سب سے بلند مرتبہ
واطول لھم فی الرّیاضیات باعًا،	اور ریاضیات مین سب سے بڑا، اور
وامدّ ھم فی القیاسات الحسنابیہ	حسابیات مین سب سے بڑھ کر ہی،

انفاسًا[1]، (ص ۲۶ نسخۂ ندوہ)

فردوس التواریخ مین مولنا ابرقوہی (۸۰۸ھ) کہتے ہین،

"خیام وہو عمر بن ابراہیم خیام ××× دراکثر علوم، خاصہ درعلم نجوم سرآمدِ زمانِ خود بود"

(المظفریہ ص ۳۳۵)

مشہور شاعر وحکیم وفلسفی خاقانی شروانی المتوفی ۵۹۵ھ اپنے حکیم وہندس وفلسفی وریاضی دان چچا کافی الدین عمر بن عثمان کی تعریف مین اسکو علم وفضل مین عمر خیام کا مثیل قرار دیتا ہے[2]،

زان عقل بدو گفتہ کہ اے عمر عثمان،

ہم عمر خیامی وہم عمر خطاب رضہ

اس سے اندازہ ہوگا کہ خیام کی وفات کے پچاس ساٹھ برس بعد تک اس کے فضل و کمال کی شہرت زندہ، اور ضرب المثل کی حیثیت رکھتی تھی،

---

[2] تعجب ہے کہ نزہۃ الارواح (تاریخ الحکما) شہرزوری کے یہ فقرے زوکوفسکی کے اقتباس مین نہین ہین ص ۴۳ کلیات خاقانی، مطبوعہ نولکشور،

۱ خیام کی یہ کیسی بدبختی ہے کہ وہ مشرق میں تمام علومِ حکمت میں سے سب سے زیادہ نجوم کا ماہر مانا گیا، اور مغرب میں وہ صرف ایک بادہ پرست شاعر ہو کر رہ گیا، حالانکہ یہ دونوں چیزیں اس کے اصلی مرتبہ سے فروتر ہیں، انتہا یہ ہے کہ عروضی سمرقندی جو اس کو اپنا استاد بھی کہتا ہے، وہ اس کو اپنی کتاب چہار مقالہ میں تین جگہ یاد کرتا ہے، اور ہر جگہ اسی منجم کی حیثیت سے، حالانکہ وہ خود لکھتا ہے، کہ امام عمر خیام کو علمِ نجوم سے ذرا بھی عقیدت نہ تھی، اور وہ اس کو بالکل لغو فن سمجھتا تھا، چنانچہ کہتا ہے:

"اگر چہ حکم حجۃ الحق عمر بدیدم، اما ندیدم او را در احکامِ نجوم ہیچ اعتقادے" (چہار مقالہ ص ۶۳ گب)

مگر اس کے باوجود اس نے اس کے منجمانہ ہی کمالات کی دو تین مثالیں لکھی ہیں کہ سنہ ۵۰۸ھ کے جاڑوں میں سلطان (محمد بن ملک شاہ) نے عمر خیام کو کہلا بھیجا کہ ہمارے شکار کے لیے ایسا دن مقرر کرو کہ دو تین روز برف و باران نہ ہو، خیام نے دیکھ بھال کر ایسا دن مقرر کیا، اور خود ساعت دیکھکر سلطان کو سوار کیا، ابھی وہ سوار ہی ہوا تھا، کہ زور سے آواز ہوئی، اور ابر چھا گیا، برف و باران کا سامان نظر آیا، لوگ ہنسنے لگے، خیام نے بادشاہ سے کہا، حضور مطمئن رہیں، مطلع ابھی صاف ہوا جاتا ہے، چنانچہ ایسا ہی ہوا، اور چار پانچ روز تک مطلق ابر و باد نہ ہوا، (چہار مقالہ، ص ۶۳، گب)

خیام کے احکامِ نجومی کی ایسی شہرت تھی، کہ لوگ اس کی مثالیں دیتے تھے، سلطان محمد بن ملک شاہ جس وقت سیف الدولہ صدقہ امیر عرب (عراق) سے سنہ ۵۰۱ھ میں لڑنے کیلئے[1]

[1] واقعۂ جنگ کی تفصیل اور سیف الدولہ امیر صدقہ کے حالات کیلئے دیکھو ابن اثیر جلد عاشر حوادث سنہ ۵۰۱ھ

جانا چاہتا تھا، درباری منجم اس وقت کو حصول مقصد کے لیے مناسب نہین سمجھتے تھے اور اس لیے ساعت کی تعیین کی ہمت نہین کرتے تھے، لیکن ایک بنے ہوئے جاہل غزنوی منجم نے ساعت مقرر کی، سلطان اُس وقت گیا اور کامیاب ہوا اور وہ غزنوی منجم انعام و اکرام سے مالا مال کیا گیا، ساتھ ہی درباری منجمون پر بادشاہ نہایت غضبناک ہوا کہ وہ اسکی طرح ایک معمولی سا مسئلہ حل نہ کر سکے، سب نے مل کر عرض کی کہ اس غزنوی نے اصول نجوم کے تمامتر برخلاف ساعت مقرر کی، اگر سلطان کو یقین نہ آئے تو

"بنویسند بخراسان فرستند تا خواجہ امام عمر خیامی چہ گوید"[1]

طب مین بھی اس کا پایہ بلند تھا،

"در طب دستے عظیم داشتے وا ین بجدۂ آن بودے، و صرف عمر در مطالعۂ آن کردے"[2]

بیہقی سے معلوم ہوتا ہے، کہ ملک شاہ کے دربار کا وہ طبیب بھی تھا، چنانچہ ملک شاہ کا لڑکا سنجر جو ۴۷۱ھ مین پیدا ہوا تھا اس کو بچپن مین چیچک نکل آئی تھی، اس کا علاج اس نے کیا تھا، گو خود حکیم خیام کو اس کے بچنے کی امید نہ تھی، مگر وہ اچھا ہو گیا،[3] اور جیا، اور سب بھائیون سے زیادہ حکومت کی،

معلوم ہوتا ہے کہ خیام کا ابتدائی تعلق امراء و سلاطین سے اسی طب کے ذریعہ سے ہوا ہے، کیونکہ وہ اپنی ابتدائی تصنیف "جبر و مقابلہ" کے دیباچہ مین اس پر افسوس کرتا ہے، کہ "ذلیل بدنی اغراض کے علاوہ لوگ علم و فن کے قدر دان نہین"[4] ان "بدنی اغراض" سے علم طب کے

---

[1] چہار مقالہ ص ۶۵ گب، [2] درۃ الاخبار لاہور ص ۹۱ [3] بیہقی و شہر زوری [4] مقدمۂ جبر و مقابلۂ خیام ص ۲ پیرس،

سوا اور کیا مراد ہو سکتا ہے،

عقلیات کے علاوہ علوم نقلی مین بھی اس کا پایہ بلند تھا، بیہقی اور شہرزوری مین ہے،

وکان عالماً باللغۃ والفقہ والتواریخ — وہ لغت، فقہ اور تاریخ کا عالم تھا،

قرأت ایک ایسا علم ہے، جس سے خاص ہی خاص لوگون کو دلچسپی ہو سکتی ہے، اور یہ قیاس مین بھی نہین آسکتا کہ ایک خشک ریاضی دان اور فلسفی کو اس سے کیا تعلق ہو سکتا ہے، تاہم وہ اس مین بھی ید طولیٰ رکھتا تھا،

خواجہ نظام الملک کا بھتیجا عبد الرزاق[1] ایک ملا صفت فقیہ تھا، گو وزارت پانے کے بعد کہتے ہین، کہ "تر دامن" رہتا تھا، مگر بہر حال اسکی مجلس علماے نقل و روایت سے آراستہ رہتی تھی، شہاب الاسلام اس کا لقب تھا، ۵۱۱ھ سے ۵۱۵ھ تک وہ سلطان سنجر سلجوقی کا وزیر رہا، اور ۵۱۵ھ مین مرا، اسکی مجلس مین ایک دن کسی آیت کے اختلاف قرأت کی بحث چھڑی ہوئی تھی، وہ اور امام القرا ابو الحسن غزال[2] دونون گفتگو کر رہے تھے، اتنے مین حکیم خیام آپڑا، دونون نے کہا کہ واقف کار آگیا، "علی الخبیر سقطنا" مسئلہ اسکے سامنے پیش ہوا، خیام نے قاریون کے اختلافات کو اور ہر ایک کی علت کو بیان کیا، اور قرأت شواذ یعنی قرآن پاک

---

[1] عبد الرزاق کا مختصر حال زبدۃ النصرہ للبنداری ص ۲۴۴ مصر، ابن اثیر حوادث ۵۱۵ھ ج ۱۰ ص ۱۹۴ نیز ضمیمہ سیاست نامہ موسیو شیفر ص ۴۷ مین بحوالۂ حبیب السیر مذکور ہے،

[2] ابو الحسن (علی بن احمد بن محمد) غزال نیشاپوری کا مختصر حال اس کے معاصر عبد الغافر نے سیاق مین لکھا ہے جسکو یاقوت نے اپنی معجم الادبا (جلد ۵ صفحہ ۱۰۴) مین حرف بحرف نقل کیا ہے، یہ اپنے وقت کا مشہور نحوی اور قاری تھا، زہد و تصوف مین بھی ممتاز تھا، امرا کے دربارون مین کم جاتا تھا، نحو و قرأت مین اس کی مفید تصنیفات ہین شعبان ۵۱۶ھ [illegible]

کی آیتون کی غیر معروف قرأتین اور اُن کی علتین ذکر کین، اور پھر اُن تمام مختلف پہلوؤن مین سے ایک کو ترجیح دی، قاری ابوالحسن غزال اس کی ان قاریانہ تحقیقات کو سنکر دنگ رہگئے اور فرمایا "خدا علما مین تمھارے جیسا اور پیدا کرے، مجھے قاریون کی نسبت بھی یہ گمان نہ تھا کہ ان مین سے کوئی اتنے معلومات رکھتا ہوگا چہ جائیکہ حکما سے یہ امید رکھنا"[1]

تفسیر اس کے دائرہ کی چیز نہ تھی، مگر شہرزوری نے قاضی عبدالرشید بن نصر کے حوالہ سے لکھا ہے، کہ مرو کے حمام مین اتفاقاً ایک دفعہ خیام سے اس کی ملاقات ہوئی، تو اس نے اس سے معوذتین (سورۂ ناس اور سورۂ فلق) کا مطلب پوچھا، اور سورۂ ناس مین بعض الفاظ کی تکرار کی وجہ دریافت کی، اس نے وہین اپنے معلومات کا دریا بہانا شروع کر دیا، قاضی صاحب کا بیان ہے کہ اس نے اس تفصیل سے ان سورتون کی تفسیر بیان کی کہ اس کی وہ تقریر اگر قلم بند کرلیجاتی تو ایک کتاب ہوجاتی، اس کے بعد کہتا ہے،

مع انہ لم یمتطغاربہ فما	حالانکہ یہ فن وہ ہو کہ خیام اسکی پشت پر سوار
ظنک بعلم قد اتعب نفسہ	نہین ہوا، تو اس علم کی نسبت قیاس کرو
فیہ[2] (شہرزوری ص ۲۶)	جسکی طلب و تکمیل مین اس نے اپنی جان کو

یونانی زبان کا جاننا بے ثبوت ہے، اردو کے ایک لائق مصنف[3] نے اخبار العلما، یا اخبار الحکما، قفطی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ خیام یونانی زبان جانتا تھا، یہ صریح غلط فہمی ہے

[1] بیہقی و شہرزوری [2] تعجب ہے کہ ژوکوفسکی کے اقتباس مین یہ واقعہ بھی متروک ہے، شاید اس کا نسخہ ناقص ہوگا، [3] نظام الملک طوسی ص ۹۸، نامی پریس کانپور،

قفطی کی عبارت یہ ہے، "یُعَلِّم علمَ یونان" (وہ یونان کا علم سکھاتا تھا) اور اگر یعلّم کو مزید کے بجاے مجرد یعنی یَعْلَمُ پڑھو تو معنی یہ ہونگے، کہ "خیام یونان کا علم جانتا ہے" بہر حال "علمِ یونان" سے مقصود یونان کا فلسفہ ہے نہ کہ "یونان کی زبان"

ریاضیاتِ ہند سے واقفیت | گو کسی تذکرہ نگار نے نہین لکھا، مگر اس کے جبر و مقابلہ کے ایک فقرہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کو ہندی ریاضیات سے بھی واقفیت تھی، وہ کہتا ہے کہ "اہل ہند کو چند ایسے طریقے معمولی استقرار سے معلوم ہوئے ہین، جنسے مربع اور مکعب کا ضلع آسانی سے نکال لیتے ہین،" پھر کہتا ہے کہ مین نے ان طریقون کی صحت پر ایک کتاب لکھی ہے[1]،

ادب وانشاء | آخری چیز اس کی ادب وشاعری ہے، اس کے تمام رسائل عربی مین ہین اس وقت تک متاخرین کی طرح فلسفی مصنفین نے چیستان نویسی کو اپنا کمال نہین سمجھا تھا، اسلئے اس کی نثر مین ایک حد تک زور ہے، رسالہ جبر ومقابلہ کے دیباچہ سے بھی اس کے زورِ انشا کا اظہار ہوتا ہے،

اس کے عربی ادب کے ذوق کا اظہار اس سے ہوتا ہے کہ ابو الحسن بیہقی اپنے باپ کے ساتھ ۵۰۵ھ (یا ۵۰۶ھ) مین اس کے پاس گیا تھا، تو اس سے امتحاناً ریاضیات کے چند سوالون کے ساتھ حماسہ کے ایک شعر کا مطلب دریافت کیا تھا صحیح جواب سنکر اس نے کہا ع

شنشنۃ اعرفھا من اخزم

یہ ایک قسم کی عربی کی ضرب المثل ہے، جسکا مطلب یہ ہے کہ باپ ہی کے فضل و

---

[1] رسالہ جبر ومقابلۂ خیام مطبوعہ پیرس ص ۵۲ بیہقی وشہرزوری، و فردوس التواریخ،

کمال کو جان کر بیٹے کی لیاقت ظاہر ہے، الولد سر لابیہ،

شاعری | عربی و فارسی دونون زبانون مین شاعری کرتا تھا، اسکی فارسی کا کیا کہنا، مگر اس کی عربی شاعری کی زبان اس کے رتبہ سے فروتر ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی ایرانی کو عربی کپڑے پہنا کر عرب بنانے کی کوشش کیگئی ہے،

عماد اصفہانی نے اپنی خریدۃ القصر مین ادیب و شاعر ہی ہونے کی حیثیت سے اس کو جگہ دی ہے، اس کتاب مین عماد نے ان ادیبون اور شاعرون کے تذکرے لکھے ہین جو ۵۰۰ھ کے بعد سے ۵۷۲ھ تک مرے ہین، انھین مین ایک خیام ہے چنانچہ عماد نے جیسا کہ قفطی مین ہے، اسکی نسبت لکھا ہے، "ولہ شعرٌ طائرٌ" یعنی اُس کے اشعار کو پر پرواز حاصل تھا،

حافظہ | اُس کا حافظہ ایسا قوی تھا کہ اس نے اصفہان مین ایک دفعہ ایک کتاب سات دفعہ بغور پڑھی تھی، اور یاد کرلی، اور نیشاپور آکر لکھوا دی، اور جب اصل سے مقابلہ کیا گیا، تو کچھ بڑا فرق نہ نکلا[۱]،

---

[۱] شہرزوری صد ۲۶ و بیہقی،

خیّام ابوطاہر کی تربیت میں،

خیّام نے تحصیل کمال کے بعد، درس و تدریس کے بجاے، غالباً تحریر و تصنیف کا کام اپنے لیے پسند کیا، اُس کا دماغ زیادہ تر ریاضیات کے لیے موزون تھا، اور ریاضیات مین بھی مساحت، جبر و مقابلہ، اور اقلیدس کیطرف اُس کا میلان تھا، چنانچہ اس نے ان مین سے ہر بحث پر ایک مختصر رسالہ لکھا ہے، جسمین اس فن کے مشکلات کو حل کیا اور مسائل کی نئی نئی صورتین نکالین، اور ان کو ثابت کیا ہے،

اس کی کتاب جبر و مقابلہ میری تحقیق مین اس کی ابتدائی تصنیفات مین ہے، اس مین اس نے جبر و مقابلہ سے بھی پہلے اپنی ایک کتاب "البرہان علی استخراج اضلاع المربعات والمکعبات" کا حوالہ دیا ہے (ص ۹ پیرس) اس سے معلوم ہوا کہ رسالۂ جبر و مقابلہ سے بھی پہلے اس نے اپنا یہ رسالہ لکھا تھا، جس کی نسبت وہ دعوی کرتا ہے کہ اس مین ایسے قواعد دریافت کئے گئے ہین، جو ہنوز دریافت نہین ہوئے تھے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اس کتاب کی کوئی قدر نہین ہوئی، یہی سبب ہو کہ وہ اپنی دوسری تالیف جبر و مقابلہ کے دیباچہ مین زمانہ کی ناقدردانی اور کس مپرسی کی شکایت کرتا ہے، اور لکھتا ہو کہ

نجوم وطب کے علاوہ کسی عقلی علم وفن کی قدر اس زمانہ مین نہین،

خیام اس کتاب کے مقدمہ مین لکھتا ہے،

ولم اتمكن من التجرد لتحصيل هذا الجبر والمواظبة على الفكر فيه لاعتراض ما كان يعوقني عنه من صروف الزمان، فانا قد منينا بانقراض اهل العلم الا عصابة قليلي العدد كثيري المحن فهمهم افتراص (اعتراض) غفلات الزمان لينتهزوا في اثنائها الى تحقيق واتقان علم، واكثر المتشبهين بالحكماء في زماننا هذا يلبسون الحق بالباطل، ولا يتجاوزون حد التدليس والترائي بالمعرفة ولا ينفقون القدر الذي يعرفونه من العلوم الا في

([illegible] ص ۲)

اور مین اس فن کی تحقیق اور اس مین مسلسل غور وفکر کا وقت ایک مدت تک اس لیے نہ پا سکا، کہ زمانہ کی گردشین مجھے اس سے روکے تھین، اور اہل علم کے مٹ جانے کی مصیبت مین ہم مبتلا تھے، کچھ تھوڑے اہل علم جو باقی ہین، وہ زیادہ تکلیف مین گرفتار ہین اس لیے زمانہ کی غفلتون کے سبب سے وہ تحقیق کا وقت نہین نکال سکے، اور آجکل حکما کے جو نقال لوگ موجود ہین، وہ حق کو باطل کیساتھ ملا دیتے ہین، اور فریب اور علم کی نمایش کی حد سے آگے نہین بڑھتے ہین اور جس قدر اُن کو معلوم بھی ہے، اس کی بھی مانگ نہین ہے، لیکن چند بدنی پست اغراض کے لیے،

اس سے عیان ہے، کہ یہ کتاب اُس عہد کے درمیان لکھی گئی، جب وہ ہنوز کوئی اپنا مربی و
سرپرست نہ پاسکا تھا، اور سلجوقیون نے علوم عقلیہ کے واقفکارون کی سرپرستی نہین شروع کی تھی،
کیا یہ الفاظ اُس قلم سے نکل سکتے تھے جو وصایا اور سرگذشت کی داستان کے مطابق ہندسہ
و ہیئت کی طلب و تعلیم سے پہلے ہی بارہ سو اشرفی کا سالانہ وظیفہ نظام الملک کی طرف سے
نیشاپور مین پاتا ہو،

جن بدنی اغراض کے علوم کی طرف اُس نے اشارہ کیا ہے کہ اُن کی کچھ قدر ہے، وہ
علم طب اور نجوم ہین، سلاطین بیماری و صحت کے لیے طبیب اور صلح و جنگ اور آمد و رفت کی
تاریخ سعید کی تعیین کے لیے منجم اپنے دربارون مین رکھتے تھے،

اس کے بعد وہ کسی قاضی القضاۃ ابو طاہر کا ذکر کرتا ہے،

ولما منّ اللہ تعالیٰ علیّ بالانقطاع الی	اور جب خدا نے مجھپر مہربانی فرما کر مجھکو اپنے
جناب سیدنا الاجل الاوحد	بزرگ و یکتا قاضی القضاۃ امام ابو طاہر (خدا
قاضی القضاۃ الامام السید ابی	ان کی بلندی کو قائم رکھے اور ان کے حاسدون
طاھر ادام اللہ علاءہ وکبت	اور دشمنون کو نگونسار کرے) کے پاس ہمہ
حسدتہ واعداءہ بعد الیاس	وقت رہنے کا موقع عنایت کیا، جبکہ انکے مانند
من مشاھدتہ کامل مثلہ فی کل	کسی ایسے کے، جو ہر علمی و عملی فضیلت مین
فضیلۃ عملیۃ و نظریۃ وجمع	کامل، اور علوم مین ماہر اور اعمال مین بہتر،
بین النفاذ فی العلوم والتثبت	اور اپنے ابنائے جنس مین سے ہر ایک کی

فی الاعمال وطلب الخیر لکل واجد
من ذی جنسه فانشرح بمشاهدته
صدری وارتفع بمصاحبته
ذکری، وعظم بالاقتباس من انواره
امری، واشتد بآلائه ونعمه
ازری، فلم اجد بدًّا من ان انحو
نحو تلافی مافوتنیه ریب الزمان
من تلخیص ما تحقق من لباب
المعانی الحکمیة تقربًا الی مجلسه
الرفیع، (ص۳)

خیر خواہی مین مستعد ہو، پانے سے مایوس ہو چکی
تھی تو انکی ملاقات سے میرا دل کھل گیا، اور
انکی صحبت سے میری شہرت بلند ہو گئی اور
انکے نور سے استفادہ کرنے سے میری حیثیت
بڑھ گئی، اور انکے احسانات و انعامات سے
میری پیٹھ مضبوط ہو گئی تو پھر مجھے اسکی
تلافی سے جس سے حوادث زمانہ نے ابتک
محروم رکھا تھا یعنی مسائل حکمت کی تحقیق، اب
کوئی چارہ نہین رہا، یہ اس لیے تاکہ اسکے ذریعہ
ان کی بلند مجلس کی قربت حاصل ہو،

کیا یہ عبارت الپ ارسلان و ملک شاہ و نظام الملک کے وظیفہ خوار کے قلم سے نکل سکتی ہے؟ اور ابو طاہر نام کسی گمنام کا نام ان سلاطین اور نامور وزراے سلجوق کی جگہ جگہ پاسکتا تھا، اس سے ظاہر ہے کہ اسکی یہ کتاب سلجوقی دربار مین آنے سے پہلے کی تصنیف ہے، اور وہ اس وقت ابو طاہر نام کسی قاضی القضاۃ کی تربیت مین تھا،

ابو طاہر کون ہین؟ ان خوش قسمت قاضی القضاۃ ابو طاہر کی تلاش و جستجو مین ہم نے تاریخ و رجال کی تمام متداول کتابین چھان ڈالین، مگر اس عہد مین ایسا ابو طاہر جو ۴۴۰ھ (خیام کے سال پیدائش) اور ۴۶۷ھ (سلجوقی رصد خانہ مین آنے) کے درمیان نمایان ہو، اور علم و فضل کیسا

انعام واکرام اور عطا و بخشش کی بھی اہلیت رکھتا ہو، نہین ملا، وفیات ابن خلکان، فوات الوفیات ابن شاکر کتبی، انساب سمعانی، معجم الادبا یاقوت، طبقات الشافعیہ سبکی، طبقات الحنفیہ ابن قطلوبغا، تاریخ زبدۃ النصر، راحۃ الصدور، تاریخ ابن اثیر سب کچھ دیکھا، اور پڑھا، مگر مقصود کا پتہ نہ لگا، مگر اتفاق سے ابن اثیر کے ایک گوشہ مین ایک ممتاز سمرقندی ابو طاہر کا پتہ چلتا ہے، اور سبکی مین بھی وہ نام ملتا ہے اور وہ دولتمند صاحب جاہ، اور صاحب علم بھی نظر آتے ہین، اور اُن کا تعلق ایلک خانی شمس الملک خاقان سمرقند و بخارا کے دربار سے بھی معلوم ہوتا ہے، اور بعد کو سلجوقی سلاطین سے بھی اُن کے تعلقات قائم ہوتے ہین،

اس نشان کے بعد یقین سا ہوتا ہے، کہ خیام کا یہ خوش قسمت ممدوح یہی ابو طاہر ہوگا خیام کی مذکورۂ بالا عبارت سے عیان ہے کہ اس وقت تک وہ سلاطین کے دربارون تک نہین پہنچا تھا، انھین قاضی ابو طاہر کے ذریعہ اس کا نام چمکا، اور اسکی شہرت کا آغاز ہوا، یہ خیال میرے اس نظریہ کے بالکل مطابق ہو جاتا ہے، کہ ۴۶۷ھ یعنی رصد خانۂ ملک شاہی کے تعلق سے پہلے وہ ترکستان مین تھا، اور وہین سے اس کی شہرت کا آفتاب طلوع ہوا، اور اسی مغالطہ کے سبب سے غالباً بعضون نے اس کو ترکستان کے شہرون سے نسبت دی ہے، اور بلخ وغیرہ کا باشندہ بتایا ہے، بہرحال ترکستان مین وہ پہلے ابو طاہر سے روشناس ہوا، اور شاید ابو طاہر ہی کے ذریعہ سے شمس الملک خاقان بخارا تک پہنچا، اور یہی وہ زمانہ ہے جب شمس الملک اپنی قدر شناسی سے خیام کو اپنے تخت پر بٹھاتا تھا، جیسا کہ آگے آئے گا،

ابو طاہر کے نام سے اس عہد مین ابو طاہر خاتونی (ملک شاہ سلجوقی کی بیگم ترکان خاتون

کا کارپرداز) اور ابو طاہر قسمی المتوفی (۵۱۶ھ) وزیر سلطان سنجر کے نام ملتے ہین، مگر ان مین سے کوئی قاضی القضاۃ کی حیثیت نہین رکھتا تھا، علاوہ ازین پہلے نام کی نسبت یہ ہے کہ جب خیام خود ملک شاہ کے دربار سے وابستہ تھا، تو ترکان خاتون کے ایک کارپرداز کو یہ عزت کیون دیتا، اور آخری نام بہت متاخر ہے، دوسرے وہ سلطان سنجر کا وزیر تھا، اور معلوم ہی سنجر سے خیام کو لطف نہ تھا، اور یہ ابو طاہر قسمی چند ماہ سے زیادہ وزیر بھی نہ رہا، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ یہ اواخر کا زمانہ خیام کے انحطاطِ قوی، عدمِ جوش، اور لاادریت کا تھا، جو رسالۂ جبر کے جذبات کے سراسر خلاف ہے، جسمین قدم قدم پر اس کے جوشِ شباب، شوقِ تحقیق اور نوجوانی کی امنگون کا نظارہ نمایان ہوتا ہے[1]، اور پھر یہ دونون ابو طاہر ایسے لائق و فائق و قدردان بھی نہ تھے کہ ایسی اہم کتاب اُن کی ایسی بلند علمی تعریفون کے ساتھ اُن کی طرف منسوب کیجاسکی، اس لئے لازمًا یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ خیام کی یہ کتاب سلجوقی سلاطین و وزراء کے تعلق سے پہلے کی ہے،

ابو طاہر ساری سمرقندی

ظنِ غالب ہی کہ قاضی القضاۃ ابو طاہر سے خیام کی مراد امام ابو طاہر ساری سمرقندی شافعی سے ہے، یہ اصل مین مازندران کے ایک مقام ساریہ (دیکھو انساب سمعانی) کے رہنے والے تھے، مگر ولادت اصفہان مین ہوئی، اور پرورش، نشو و نما، تعلیم و تربیت سمرقند

---

[1] جرمن مستشرق روزن نے اپنے دیباچۂ رباعیات خیام مطبوعۂ برلن صفحہ ۷ مین یہ فرض کیا ہے کہ خیام نے یہ کتاب ملک شاہ کی وفات اور زیچ کی بربادی (؟) کے بعد لکھی ہی، گویا رسالہ جبر و مقابلہ خود درا درانہین اوقات پژمردگی تالیف کردہ ہی، لیکن یہ فرض بہت سے مشکلات کا باعث ہے، جن مین سے سب سے اہم یہ ہے کہ اس وقت یہ قاضی ابو طاہر کون ہوسکتا ہے جس کے نام سلطان سلجوقی اور وزراے عہد کی موجودگی و تعلقات کے باوجود ایسی اہم کتاب موسوم کی جاسکی، اس لیے یہ کتاب اس پژمردگی کے عہد مین نہین لکھی گئی ہے جو خاتمۂ عمر مین ہوتی ہے، بلکہ اس پژمردگی کی حالت مین لکھی گئی ہی جو اوائلِ عمر مین کسی مناسب ماحول کی تلاش مین پیش آتی ہی،

مین پائی تھی، اور وہان کے رئیس شافعیہ ہوگئے تھے، فقہ وحدیث کے عالم تھے، (سبکی) اور دولتمند بھی تھے، (ابن اثیر) عبدالرحمن بن احمد نام تھا، تاریخ ولادت ۴۳۰ھ کے بعد اور وفات کا سال ۴۸۴ھ ہے، سبکی مین ہے،

عبد الرحمن بن احمد بن علك	عبدالرحمن بن احمد بن علک ابوطاہر ساری
ابوطاهر الساری احد الائمة	اماموں مین سے ایک اصفہان مین
ولد باصفهان بعد الثلاثين	۴۳۰ھ کے بعد پیدا ہوئے، اور سمرقند
واربع مائة وحمل الى سمرقند	لیجائے گئے، وہین تعلیم پائی،..
تفقه بها...... (شیوخ کے نام	....
ہین) توفی سنة اربع وثمانين	...... ۴۸۴ھ مین بغداد

واربعمائة ببغداد، (طبقات الشافعیہ ج ۳ ص ۲۲) مین وفات پائی،

صاحب علم ہونے کے ساتھ، یہ سمرقند کے بڑے صاحب ثروت لوگون مین تھے، سمرقند مین شمس الملک[1] کے تخت پر اب احمد خان[1] تھا، اس کے چال چلن سے اہل ملک خوش نہ تھے چنانچہ ۴۸۲ھ مین یہی ابوطاہر سمرقند سے تجارت اور حج کا بہانہ کرکے نکلے، اور ملک شاہ کے پاس آکر اہل ملک کی طرف سے فریاد خواہ ہوئے، اور اس کو سمرقند کے لینے پر آمادہ کیا، ابن اثیر مین ہے،

وحضر الفقيه ابوطاهر بن علك	فقیہ ابوطاہر بن علک شافعی شکایت

---

[1] ان سلاطین کا تذکرہ آگے آتا ہے،

الشافعی عند السلطان شاکیاً وکان	لے کر آئے، اور وہ احمد خان سے ڈرتے
یخاف من احمد خان لکثرۃ مالہ.....	تھے کہ اُن کی دولت بہت تھی،....
فاجتمع بالسلطان وشکیٰ الیہ	... تو سلطان سے ملے اور اس کو ملک
اطمعہ فی البلاد ، (ج ۱۰ ص ۱۳۱ سنہ ۴۸۲ھ)	(ترکستان) کی فتح کی لالچ دی،

اس سے اندازہ ہو سکتا ہے، کہ ترکستان میں قاضی موصوف کی عزت کیا تھی، سلجوقی ملوک و سلاطین و امراء و وزراء میں اُن کا یہ پایہ تھا کہ جب ۴۸۴ھ میں انھوں نے وفات پائی، تو تمام امراء و وزراء پیادہ جنازہ کے ساتھ تھے، اور نظام الملک گو اپنے ضعف کی وجہ سے سوار تھا، مگر غم کی شدت سے اس پر گریہ طاری تھا، ابن اثیر میں ہے:

وفیھا (۴۸۴ھ) فی شوال توفی	اور اس سال (۴۸۴ھ) شوال میں ابوطاہر
ابوطاھر عبدالرحمان بن محمد	عبدالرحمن بن محمد بن علک فقیہ شافعی نے
ابن علک الفقیہ الشافعی وھو	انتقال کیا، وہ شافعی علماء کے سرداروں
من رؤساء الفقہاء الشافعیۃ	میں تھے، یہ وہی ہیں جن کا ذکر سمرقند کی
وھو الذی تقدم ذکرہ فی فتح	فتح کے سلسلہ میں آیا ہے، تمام ارکان سلطنت
سمرقند، ومشی ارباب الدولۃ	اُن کے جنازہ میں پیادہ چلے، صرف
السلطانیۃ کلھم فی جنازتہ	نظام الملک اپنے بڑھاپے کے عذر کے سبب
الا نظام الملک فانہ اعتذر	سے سوار تھا، وہ اُن کی وفات پر بہت
بعلو السن واکثر البکاء علیہ.	رویا،
(ج ۱۰ ص ۱۳۵)	

اس جاہ و عزّت اور علم و دولت کا آدمی بے شک اس کا مستحق ہو سکتا تھا کہ خیام اسکو اپنا ممدوح بنائے، اور اسکی تربیت اور صحبت مین کچھ دن گذارے، اور اپنی دوسری کتاب اُسکو نذر کر سکے، ابوطاہر کی ولادت ۴۲۳ھ کے بعد ہی ہوئی تھی، جس کے معنی یہ ہین کہ وہ خیام کے ہم عمر بھی تھے، خیام جیسے نقادنے اُن کے علم و فضل اور اخلاق کی جو تعریف کی ہے، اس سے اُنکی عظمت کا حال معلوم ہوتا ہے، یہ غالبًا ترکستان مین ایلک خانی سلطنت کے قاضی القضاۃ تھے یا خیام نے اعزازی طور سے قاضی القضاۃ کہدیا ہے،

اگر میری یہ تلاش صحیح ہے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ پہلی تصنیف کی ناکامی کے بعد اس نے اپنی دوسری تصنیف کے لیے ابوطاہر سمرقندی کا دامن پکڑا، اور موصوف نے اسکی پوری قدردانی کی، اور انھین نے اس کو شمس الملک خاقان ترکستان تک پہنچایا، اور اس کی آیندہ ترقی کا راستہ صاف کیا، اس لحاظ سے امام ابوطاہر کا خیام پر بہت بڑا احسان ہے، اور وہ سب کچھ جو نظام الملک کی عنایات کیطرف منسوب ہے، قاضی ابوطاہر کی جانب منسوب ہو جائیگا۔

خیام ترکستان کے ایلک خانی دربار مین

خیام کی طلب علم سے فراغت کا سال میرے قیاس مین ۴۶۰ھ کے قریب تھا، اور اس وقت گو سلجوقی حکومت کا آفتاب نصف النہار کو پہنچ چکا تھا، مگر علوم دینیہ کے سوا علوم عقلی کی پرسش اس کے دربار مین ہنوز نہ تھی، اس لیے عمر خیام جیسے فلسفی کے لیے غزنی و بخارا ہی کی سلطنتیں قدردان ہو سکتی تھین، جہان اس سے چالیس پچاس برس پہلے کبھی ابو علی سینا، ابن مسکویہ اور ابو ریحان بیرونی وغیرہ نے اپنے فضل و کمال کی مسندین بچھائی تھین،

اوپر یہ اشارہ گذر چکا ہے کہ خیام اپنے جوہر کے خریدار کی تلاش مین غالباً ترکستان آیا اور قاضی ابو طاہر سمرقندی سے روشناس ہوا، جنھون نے اسکی قدر دانی کی، اور اس نے اُنکے نام سے بعض کتابین لکھین، قاضی ابو طاہر کو ترکستان کی حکومت مین جو اثر و رسوخ تھا اس کے ذریعہ خیام کو شمس الملک خاقان بخارا کے دربار مین پہنچنے مین دقت نہ ہوئی ہوگی، چنانچہ بخارا مین جہان اس وقت ایلک[1] خانی خاندان کا فرمانروا خاقان شمس الملک حکمران تھا، پہنچا، خاقان نے اس کے علم و فضل کی یہ قدردانی کی کہ وہ اُس کو اپنے ساتھ

---

[1] ان کے دوسرے نام خاقانیہ، ملوک خانیہ، اور آل افراسیاب بھی ہین،

تخت پر بٹھاتا تھا بیہقی اور شہرزوری مین ہے،

وکان ۔۔۔۔ والخاقان شمس	اور خاقان شمس الملوک بخارا مین
الملوك ببخارى يعظمه غاية	اُس کی بڑی تعظیم کرتا تھا، اور
التعظيم ويجلس الامام عمر	عمر خیام کو تخت پر اپنے ساتھ
معه على سريره،	بٹھاتا تھا،

نزہتہ الارواح شہرزوری کے فارسی ترجمہ[1] مین ہے،

"و خاقان شمس الملوک در بخارا غایت تعظیم او بجا می آورد و برتخت در پہلوے خود می نشاند" (قلمی دار المصنفین)

اس خاقان کا نام بیہقی، اور شہرزوری دونون نے شمس الملوک لکھا ہے، مگر صحیح نام شمس الملک ہے، کہ سیاسی تاریخون مین یہی مذکور ہے، یہ اُن ایلک خانی خواقین مین تھا جنکا دائرہ حکومت کاشغر سے بخارا تک یعنی پورے ترکستان پر حاوی تھا، انھین نے سامانیون سے بخارا چھین لیا تھا، ان سے ایک طرف غزنوی اور دوسری طرف سلجوقی برسر صلح و جنگ رہتے تھے، انھین کے حملون کو روکنے کے لیے سلطان محمود غزنوی ۳۹۶ھ مین ہندوستان سے ترکستان کی جانب بھاگا تھا، اور آخر سلطان محمود نے ان سے رشتہ ازدواج قائم کرکے صلح کرلی تھی، پھر ملک شاہ سلجوقی نے بھی ان سے رشتہ قائم کیا، ملک شاہ کی سب سے

---

[1] اس کتاب کا ایک ناقص الطرفین نسخہ دار المصنفین کے کتب خانہ مین موجود ہے، اسمین خیام اور اس کے معاصرین کے تراجم موجود ہین،

چہیتی اور قابو یافتہ بیوی ترکان خاتون اسی خاندان کی تھی،

افسوس ہے کہ اس خاندان کی کوئی پوری تاریخ نہیں ملتی[1]، اُن کی صرف ایک تاریخ ترکستان شرف الزمان مجد الدین محمد بن عدنان سُرخکتی نے لکھی تھی، مگر وہ ناپید ہے، یہ مجد الدین اس نور الدین عوفی کا ماموں[2] ہے، جس کی لباب الالباب (تذکرہ) اور جوامع الحکایات (الموجود سنہ ۶۳۰ھ) تالیف ہے، ابن اثیر اور ابن خلدون کو سامنے رکھکر شروع سے شمس الملک تک اس خاندان کے سلاطین کی حسب ذیل فہرست بڑی مشکلوں سے تیار کی ہے، یہ پیش نظر رہے کہ ان سلاطین کے دوہرے نام ہوتے تھے، ایک ترکی اور دوسرا اسلامی نام، بعض دفعہ خاندان کے مختلف افراد ایک ہی ساتھ مختلف ملکوں پر حکمرانی کرتے تھے، اس خاندان کا آغاز تاریخ میں بغراخان اوّل سے سنہ ۳۸۰ھ میں ہوتا ہے، اور شمس الملک نویں نمبر پر آتا ہے،

۱- شہاب الدولہ بغراخان ہارون بن قراخان سلیمان، سنہ ۳۸۰ھ - سنہ ۳۸۳ھ

۲- شمس الدولہ ایلک خان نصر بن علی (معاصر سلطان محمود) سنہ ۳۸۳ھ - سنہ ۴۰۳ھ

۳- طغان خان بن علی، سنہ ۴۰۳ھ - سنہ ۴۰۸ھ

۴- شرف الدولہ ابو المظفر ارسلان خان بن علی، سنہ ۴۰۸ھ - سنہ ۴۰۹ھ

۵- قدر خان یوسف بن بغراخان ہارون، سنہ ۴۰۹ھ - سنہ ۴۲۳ھ

۶- بغراخان ثانی بن قدر خان، سنہ ۴۲۳ھ - سنہ ۴۳۹ھ

[1] ابن اثیر، ابن خلدون اور دوسرے مورخین نے اُن کے منتشر واقعات غزنویہ اور سلجوقیہ کے تعلق سے لکھے ہیں، ابن خلدون نے اُن کی تاریخ میں مستقل کتاب لکھنی چاہی تھی (ابن خلدون ج ۴ صفحہ ۲۹۵ مصر) مگر غالباً اسکو مہلت نہ ملسکی، بہرحال اس خاندان کے حالات کیلئے دیکھو (ابن اثیر ج ۹ صفحہ ۲۱۲ و ج ۱۰ صفحہ ۵۲ و صفحہ ۱۱۳ طبع بریل) [2] حواشی چہار مقالہ صفحہ ۱۴۶ گب،

۷۔ ابراہیم بن قدر خان ۴۳۹ھ

۸۔ عماد الدولہ ابو المظفر طفغاج خان ابراہیم بن نصر ایلک، ۴۳۹ھ۔ ۴۶۰ھ

۹۔ شمس الملک تکین نصر بن طفغاج خان ابراہیم، ۴۶۰ھ۔ ۴۷۲ھ

۱۰۔ خضر خان بن طفغاج خان ابراہیم، ۴۷۲ھ۔ ۴۷۷ھ

۱۱۔ احمد خان بن خضر خان ۴۷۷ھ۔ ۴۸۸ھ

اس خاندان کا زمانہ ۳۰۸ھ سے ۶۰۹ھ تک ہے، کبھی یہ خود مختار رہا، اور کبھی غزنویہ کبھی سلجوقیہ، کبھی قراخطائیہ اور کبھی خوارزمشاہیہ کا باج گذار، بلاساغون اور کاشغر اس کا مستقر تھا، بعد کو بخارا اس نے سامانیہ سے ۳۸۳ھ میں چھینا،[1] پھر نکل گیا، اور آخر ۳۸۹ھ میں پھر اس کو فتح کر کے ماوراء النہر میں سامانیہ کی حکومت ختم کر دی، ان کی حکومت ماوراء النہر کا پایۂ تخت سمرقند تھا، اور بخارا اس کے ماتحت ۴۶۰ھ میں طفغاج خان سر برآرا تھا، شمس الملک تکین اس کا بیٹا تھا، وہ اپنے باپ کی زندگی ہی میں عملاً فرمانروا تھا، (ابن اثیر ص ۲۱۲ ج ۹) پھر ۴۶۰ھ میں طفغاج خان مرگیا، اور شمس الملک تخت نشین ہوا، ۴۷۲ھ میں شمس الملک نے وفات پائی اور اس کا بھائی خضر خان اسکا جانشین ہوا، شمس الملک نے الپ ارسلان سلجوقی کی لڑکی سے شادی کی تھی، اور خود اپنی چچا زاد بہن ترکان خاتون کی شادی ملک شاہ سے کی (ابن اثیر حوادث ۳۸۳ھ و ۴۰۸ھ و ۴۳۵ھ و ۴۶۵ھ و ۴۸۸ھ)

شمس الملک ایک علم دوست بادشاہ تھا، چنانچہ عوفی نے جوامع الحکایات میں

[1] ابن اثیر ج ۹، ص ۷۰، حوادث ۳۸۳ھ۔

خصوصیت کیساتھ اسکی اس صفت کو ظاہر کیا ہے، اور یہ معلوم ہوچکا ہے، کہ اس خاندان کا تنہا مورخ مجدالدین عمر خلکتی عوفی کا ماموں تھا، اور اس کی کتاب عوفی کے پیشِ نظر تھی، اس لیے اسکی شہادت نہایت قابلِ وثوق ہے، عوفی کہتا ہے،

"آوردہ اند کہ طمغاج خان[1] بزرگ را پسری بود کہ اورا شمس الملک گفتندے، و او در کمال علم و عدل بودہ است، و ولایت ماوراء النہر در تصرف او بود، وقتے عزم کرد کہ زمستان بہ بخارا آید، و تا موسم بہار آنجا مقام کند،" (خاتمہ فصل مآثر ملوک و بادشاہان نسخہ خطیہ دار المصنفین)

اس اقتباس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شمس الملک خود بھی صاحب علم تھا، اور اس لیے وہ خیام جیسے باکمال کا قدردان بھی ہوسکتا تھا، اور یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ خاقان بخارا میں بھی اکثر رہا کرتا تھا، جہاں اس نے خیام سے ملاقات کی تھی، اور اس کو اپنے ساتھ تخت پر بٹھاتا تھا،

شمس الملک کا وہ عہد جب وہ خاقان ترکستان ہونے کی حیثیت سے خیام کی قدردانی کرتا ہوگا، اور بخارا میں تخت پر اپنے ساتھ بٹھاتا ہوگا ۴۶۱ھ سے ۴۶۶ھ تک ہی ہوسکتا ہے کہ ۴۶۷ھ میں تو خیام ملک شاہی رصد خانہ سے متعلق ہوکر سلجوقیوں کے دربار میں منتقل ہوگیا تھا،

یہ معلوم ہوچکا ہے کہ شمس الملک اور ملک شاہ میں سسرالی تعلقات قائم تھے، اور ایک دوسرے کی ملاقات بھی تھی، اس بنا پر بہ آسانی قیاس میں آسکتا ہے کہ ملک شاہ کے دربار تک پہنچنے میں خیام کو شمس الملک کے تعارف کی وساطت حاصل ہوسکتی تھی،

---

[1] طمغاج اور طمغاج نام کی دونوں شکلیں ملتی ہیں، ابن اثیر میں شمس الملک کے باپ کا نام طفغاج لکھا ہے لیکن عوفی کی جوامع الحکایات کے پیش نظر نسخہ میں طمغاج ہے، عوفی کی دوسری کتاب لباب الالباب میں اسی سلسلہ کے ایک دوسرے بادشاہ کا جو بہت بعد میں ہوا ہے، طمغاج نام آیا ہے،

خیّام ملکشاہ سلجوقی کے دربار مین

اس وقت سلجوقی خاندان کا سلطان اعظم ملکشاہ سلجوقی فرمانروا تھا جسکی سلطنت کا دائرہ کاشغر سے لیکر قسطنطنیہ کی دیوار تک پہنچتا تھا، اور اُسکا وزیر نظام الملک طوسی تھا جسکی شہرت تفصیل و بیان سے مستغنی ہی، ملکشاہ ۴۴۷ھ مین پیدا ہوا ۴۶۵ھ مین ۱۹ برس کی عمر مین تخت نشین ہوا، اور ۴۸۵ھ مین وفات پائی، ملکشاہ اور نظام الملک نے جہان اور بڑے بڑے کام کیے انھین مین سے ایک رصدخانہ کی تعمیر بھی ہے اسی تعلق سے دوسرے علماے ہیئت کیساتھ عمر خیام بھی بلوایا گیا، اور رصدخانہ کا کام شروع ہوا، اور زیج ملک شاہی لکھی گئی، اس رصدخانہ کا کام گو بہت دنون تک جاری رہا، چنانچہ سلطان محمد بن ملک شاہ کے حملۂ اصفہان (۵۰۰ھ) تک تو اس کا پتہ چلتا ہے، مگر معلوم ہوتا ہے کہ عمر خیام اس رصدخانہ کے کامون سے قطع تعلق کر چکا تھا، کیونکہ پھر اس کا ذکر اس رصدخانہ کے تعلق سے نہین ملتا،

الغرض ملک شاہ سلجوقی کے دربار مین پہنچکر اس کے مرغ شہرت نے پر پرواز حاصل کیا، دربار شاہی مین اُسکا تعلق طبیب پھر منجم کی حیثیت سے نظر آتا ہے، بلکہ بہت جلد وہ سلطانی ندیم کی صورت مین نظر آنے لگتا ہے، بیہقی اور شہرزوری مین ہے،

وکان ملکشاہ ینزلہ منزلۃ الندماء ۔۔۔ اور ملکشاہ اسکو ندیمون کے مرتبہ مین رکھتا تھا،

بیہقی نے اپنے باپ کے واسطہ سے عمر خیام کی زبانی ایک قصہ بھی ملکشاہ کی بزم کی صحبت کا نقل کیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ملکشاہ کی بزم کی صحبتون مین بے تکلفانہ شریک ہوتا تھا، عمر خیام بیان کرتا ہے، کہ ایک دفعہ مین بادشاہ کے پاس بیٹھا تھا کہ امیرزادون مین سے کوئی کمسن بچہ نہایت متانت اور سنجیدگی کے ساتھ آیا اور اس سلیقہ سے ایک کام انجام دیا، کہ ہم کو تعجب ہوا، سلطان نے کہا تعجب نہ کرو، کہ مرغی کا بچہ انڈے سے نکلنے کے ساتھ دانہ چگنے لگتا ہے لیکن اپنے دڑبے کو نہین پہچانتا، اسی طرح کبوتر کا بچہ دانہ، مان کے منہ سے سیکھ کر نگلتا ہے لیکن چھوڑ دو تو مکہ سے بغداد اڑ کر آجائے گا، خیام نے کہا کہ مین سلطان کی اس دانش سے بہت متعجب ہوا، اور دل مین کہا کہ "کلُّ کبیرٍ مُلہمٌ" ہر بڑے آدمی کو الہام ہوتا ہے،

بیہقی سے معلوم ہوتا ہے، کہ وہ ملکشاہ کا خانگی طبیب بھی تھا، چنانچہ ملکشاہ کے بیٹے شہزادہ[2] سنجر کو جو سنہ ۴۷۱ھ مین پیدا ہوا تھا[1]، بچپن مین چیچک نکل آئی تھی، تو اسکا علاج حکیم خیام ہی سے متعلق تھا، ملک شاہ نے سنہ ۴۸۵ھ مین وفات پائی، اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ سنہ ۴۶۶ھ سے لے کر سنہ ۴۸۵ھ تک یعنی انیس (۱۹) برس تک خیام اس کے دربار مین رہا، اس عہد مین اسکا سب سے بڑا کام رصدخانہ ملکشاہی کی تعمیر و قیام اور اسمین فلکیاتی تحقیق اور زیج ملکشاہی اور رسالہ کون و تکلیف وغیرہ بعض رسالون کی تصنیف ہے، رسالہ کون و تکلیف کی تصنیف کا زمانہ سنہ ۴۷۳ھ ہے، جیسا کہ اس رسالہ کے شروع مین لکھا ہے،

---

[1] زبدۃ النصرۃ، بنداری، ص ۲۳۴،
[2] بیہقی و شہرزوری،

خیام ملکشاہی رصد خانہ میں

رصد خانۂ ملکشاہی کے ذکر سے پہلے مختصراً ان واقعات کو بیان کرنا چاہیے جو اس رصد خانہ کی بنا کے اسباب اور محرکات تھے،

یہ سب کو معلوم ہے کہ روز و سال کی تعیین کے لیے اللہ تعالیٰ نے سورج اور چاند کو پیدا کیا ہے، آفتاب کے روزانہ کے طلوع و غروب سے بڑھ کر کوئی واضح اور مقررہ نظام دن اور رات کے معیار کے لیے نہین ہو سکتا، اس لیے بالاتفاق تمام قومون نے اسی کو روز و شب کی تعیین کی علامت مقرر کیا ہے، بلکہ اسی کا نام روز و شب ہے، اسی طرح مہینہ کی تعیین کے لیے چاند سے زیادہ واضح کوئی چیز نہین ہو سکتی، جو تیس انتیس دن مین نکلتا اور پھر ڈوبتا ہے، اس لیے اکثر مشرقی قومون نے جن کا مطلع عموماً صاف رہتا ہے اسی چاند کو مہینہ کا معیار مقرر کیا، البتہ وہ قومین جن کے مطلع اکثر ابر آلود رہتے ہین، اور جو پہلی کے چاند کے دیکھنے سے عموماً عاجز ہین انھون نے اپنے لیے سورج کو مہینہ کا معیار مقرر کیا، اور اسی طرح ہر قوم نے اپنے اپنے معیار کے مطابق، چاند یا سورج کے ۱۲ مہینون کے مجموعہ کا نام سال رکھا، اور اسی سے دو قسم کے سال کی بنیاد پڑی، جنمین سے ایک کو شمسی یعنی آفتابی سال، اور دوسرے کو قمری یعنی چاند کا سال کہا گیا،

واقعات کی تدوین کے لیے تو خواہ شمسی سال کو اپنا معیار بنائے یا قمری کو یکسان بات ہے، لیکن دقت یہ پیش آئی کہ زمین کے حوادث زیادہ تر سورج سے متاثر ہین، اور خصوصاً زراعت کا مدار تمامتر سورج پر ہے، سورج ہی کے اوقات سے اسکی کاشت، فصل اور موسم، اور اسکی پیداوار ربیع و خریف کا کام انجام پاتا ہے، اور اسی معیار سے ملک اور سلطنت کی آمدنی خزانہ مین آتی، اور جمع ہوتی ہے، اس بنا پر وہ قومین بھی جو قمری سال کا اعتبار کرتی تھین، اُن کو شمسی سال کو بھی ماننے پر مجبور ہونا پڑا،

اس طرح قومون مین تین تاریخون کا رواج ہوا،

۱۔ قمری ماہ اور قمری سال دونون کو ماننے والی، جیسے عرب،

۲۔ مہینہ بھی شمسی اور سال بھی شمسی ماننے والی، جیسے یونانی و رومی،

۳۔ مہینہ قمری مگر سال شمسی تسلیم کرنے والے، جیسے قدیم یہود و نصاریٰ، و قبط و ایران و ہند

پہلا طریقۂ حساب تو بالکل سادہ ہے، اس مین کسی کمی بیشی کی ضرورت نہین، پیغمبر اسلام علیہ السّلام نے جس وقت اس کو اختیار کیا اوسی وقت اعلان کر دیا تھا "ہم ان پڑھ لوگ ہین، حساب کتاب نہین جانتے، مہینہ تیس ۳۰ کا اور کبھی انتیس ۲۹ کا ہوتا ہے" دوسرے طریقۂ حساب مین یہ دقت ہے کہ قمری مہینون کے حساب سے بارہ ۱۲ مہینون کے تقریباً ۳۵۴ دن ہوتے تھے، اور شمسی سال کے ۳۶۵ دن اور ۶ گھنٹے، گویا ہر سال ان دونون تاریخون مین تقریباً ۱۱ دن ۶ چھ گھنٹون کا فرق ہوتا تھا، جو تین سالون مین جاکر ایک مہینہ ہو جاتا ہے، چنانچہ قمری مہینون اور شمسی سال کے ماننے والون نے یہ کیا ہے کہ ہر تیسرے سال ایک قمری مہینہ بڑھا کر سال

کو شمسی کے مطابق بنا لیتے ہین، دوسرے طریقۂ حساب مین یہ اشکال تھا کہ شمسی سال ۳۶۵ دن چھ گھنٹون کا ہوتا تھا، قبطی ۳۶۵ دن لیکر ۶ گھنٹون کو چھوڑ دیتے تھے، رومی یہ کرتے تھے کہ سال کے مختلف التعداد مہینون مین ۳۶۵ دن کھپا دیتے تھے، باقی چھ گھنٹے جنکا چار سال مین ۲۴ گھنٹے بنکر ایک دن ہو جاتا تھا، اس کو چوتھے سال بڑھا لیتے تھے،

اہل فارس یہ ۳۶۵ دن اس طرح شمار کرتے تھے کہ وہ ہر مہینہ ۳۰ دن کا لیتے تھے جس سے ۳۶۰ دن ہوتے تھے، باقی پانچ دن سال کے آخر مین بڑھا لیتے تھے، (ان دنون کو خمسہ مسترقہ یا وزدیدہ کہتے تھے،) با این ہمہ گھنٹے چھوٹ جاتے تھے، یہ گھنٹے چار برسون مین ایک دن، اور ایک سو بیس سال مین ایک ماہ بنجاتا تھا، ہر ایک سو بیس سال کے بعد اس ایک ماہ کا اضافہ (کبس) کر دیتے تھے، اس طرح اُن کا نوروز تقریبًا یکسان قائم رہتا تھا، اور اسی نوروز سے جو زراعت کی تیاری کے زمانہ مین ہوتا تھا، خراج کے مالی سال کا آغاز ہوتا تھا،

عربون کی جب حکومت قائم ہوئی، تو انھون نے اپنے قمری سال سے اپنا کاروبار شروع کیا، مگر مشکل یہ پڑی کہ عراق و شام کے ذمی کاشتکارون سے جو رقم مالگذاری وصول ہوتی تھی، وہ مجبورًا شمسی سال سے ہوتی تھی، کہ قمری سال سے جب زراعت ہی تیار نہ ہوتی تو وصولی کیونکر ہوتی لیکن اخراجات و وظائف تمام قمری مہینون سے جاری تھے، ساتھ ہی شمسی سال کا نوروز بھی اپنے موسم سے ہٹتا جاتا تھا، یہ نوروز کا ہٹنا اس لیے اہم تھا کہ اسی دن سے مالی حساب کا سال بدلتا تھا، اور تحصیل وصول شروع ہوتی تھی، مگر غالبًا دولتِ عباسیہ سے پہلے سالِ آمدنی اور سالِ مصارف کے اس اختلاف کا نقصان عربون کو محسوس نہ ہوا کیونکہ حضرت عمرؓ سے لیکر

بنی امیہ کے اواخر عہد تک کوئی زمانہ ایسا نہین گذرا کہ نئے ممالک کے فتوحات خزانہ مین ہر سال داخل نہ ہوتے ہون، اس لیے آمد و صرف کا فرق اُن کے خزانہ کو کبھی محسوس ہی نہین ہوا، چنانچہ شمسی سال مین چھ گھنٹہ سالانہ کا جو فرق پڑتا ہے، اور جو چالیس سال مین دس دن اور ایک سو بیس سال مین ۳۰ دن ہو کر ایک ماہ ہو تا تھا، اور جس کو اہلِ فارس نوروز کی تاریخ کو متعین رکھنے کے لیے ایک سو بیس سال مین ایک ماہ کا لوند لگا کر بڑھا دیتے تھے، ہشام بن عبدالملک کے زمانہ مین جب خالد بن عبداللہ القسری عراق کا گورنر تھا، وہ لوند کا مہینہ آیا تو اس نے اہلِ فارس کو اسکی اجازت نہ دی، کہ یہ وہی نسئی ہے جس کی قرآن مین ممانعت آئی ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آغازِ خراج کے روز (نوروز) مین ہر چار برس مین ایک دن، اور ایکسو بیس برس مین ایک ماہ کا فرق پڑنے لگا،

دوسری دقت جو اس سے زیادہ نمایان تھی یہ تھی کہ مالیہ کی وصولی شمسی حساب سے ہو کر قمری ہجری سال کی مطابقت سے درج ہوتی تھی، اور اوپر گذر چکا ہے کہ قمری اور شمسی سالون مین ہر سال گیارہ دن چھ گھنٹون کا فرق پڑتا تھا، یہ فرق تین برسون مین ۳۳ روز پہنچاتا تھا، اور اس حساب سے ۳۲ برسون مین پورے ایک سال کا فرق پڑ جاتا تھا، اب جب کوئی سلطنت کسی قمری سنہ مین قائم ہوئی، تو اس قمری سالِ قیام کے حساب سے شمسی سالِ حساب کے مطابق کسی نہ کسی طرح ۳۲ سال تک (گو آخر مین مہینہ ہی کیوں نہ روز کی ہو) گونہ مطابقت باقی رہتی تھی، اور کہا جا سکتا تھا کہ مالیہ سال بسال خزانہ مین جمع ہو گیا، مگر تینتیسوین سال بالکل ہی مطابقت نہین رہتی تھی، بلکہ سالِ آمد (شمسی سال) اور

سالِ خرچ (قمری سال) مین پورے ایک سال کا فرق پڑجاتا تھا، اور اس طرح دفتری سالِ حساب ۳۲ سال کے بعد ایک سال پیچھے ہوجاتا تھا،

کہا جاتا ہے کہ ہارون رشید کے زمانہ مین مجوس نے برمکی وزیرون کے سامنے اس صورتِ واقعہ کو پیش کیا تھا، مگر انھون نے اس کو مذہبی مداخلت سمجھکر گریز کیا، بہرحال اسکی طرف سب سے پہلے ساتوین عباسی خلیفہ مامون الرشید نے توجہ کی، اسکی صورت یہ تھی کہ مالی سالِ آمد کا آغاز فارسی نوروز سے اور مصارف کے سال کا آغاز یکم محرم سے ہوتا تھا، مامون الرشید نے جس کے دربار مین علمائے ہیئت کا مجمع رہتا تھا ۲۰۴ھ مین یہ دونون سال برابر کردیئے، پھر رفتہ رفتہ کمی بیشی ہوتے ہوتے ۲۴۲ھ مین پورے ایک سال کا فرق پیدا ہوگیا، اور حساب مین یون درج ہونے لگا، کہ ۲۴۲ھ مین ۲۴۱ھ کا مالیہ وصول ہوا، اور ۲۴۳ھ مین ۲۴۲ھ کا، یہ زمانہ خلیفہ متوکل علی اللہ کا تھا، علی بن یحییٰ اس کے دربار کا منجم تھا، ایک دن جب خلیفہ اپنے منجم کے ہمراہ اس کے زیر انتظام باغ کی سیر کررہا تھا، تو اس نے دیکھا کہ زراعت تیار ہے مگر ابھی تک نوروز نہین آیا، اس نے منجم سے اس کا سبب دریافت کیا، اس نے بتایا کہ شاہانِ فارس اسکے لیے یہ کرتے تھے کہ ایک سو بیس سال مین ایک مہینہ بڑھا دیتے تھے، اس سے یہ ہوتا تھا کہ نوروز موسم ربیع سے ہٹتا نہ تھا، متوکل نے حکم دیا کہ تاریخ مین علی بن یحییٰ منجم کی تجویز کے مطابق اصلاح کیجائے، چنانچہ دوسری اصلاحون کے علاوہ یہ کیا گیا کہ شمسی و قمری سالون کی تطابقت کے لیے دفاتر کے حسابات سے ایک قمری سال ۲۴۲ھ نکال دیا گیا، یا یون کہئے کہ دوسرے سال مین ضم کردیا گیا، اس اصلاح سے کاشتکارون کو اور خود مالیات کو بڑی الجھن سے نجات ملی

بتیس برس کے بعد ۲۷۴ھ مین پھر وہی صورت حال پیش آئی، یہ زمانہ خلیفہ معتمد علی اللہ کا تھا، اس کے زمانہ کے مالی عہدہ دارون نے ابتداءً ادھر توجہ نہ کی، اور دو سال یون ہی گذر گئے، ۲۷۶ھ مین ابو الحسن علی کاتب قزوین مین مالیات کا عہدہ دار تھا، اس نے اپنے افسرون کے سامنے جب مالیات کے کاغذات پیش کئے تو اُن پر یہ لکھا تھا "۲۷۶ھ کا مالیہ جو ۲۷۷ھ مین وصول ہوا، اس لیے ۲۷۶ھ حذف کر دیا گیا" انھون نے اس کا سبب دریافت کیا تو صورت حال بتائی، اور عجیب تر یہ کہ اس نے قرآن پاک سے شمسی اور قمری مہینون کے توافق و تطابق کے جواز کی سند پیدا کی، قرآن پاک مین اصحاب کہف کے قصہ مین اُن کے خواب کی مدت تین سو بتا کر کہا گیا ہے کہ اور "نو زیادہ" اس طریقہ ادا مین اس نے ثابت کیا کہ نکتہ یہ ہے کہ ۳۰۰ سال شمسی حساب کے ہین، اور یہ نو سال زائد قمری کے ہین، گویا ان کی مدت خواب جو شمسی حساب سے تین سو برس ہین وہ قمری حساب سے ۳۰۹ سال ہین، اس نے اپنی یہ رائے علماء کی خدمت مین پیش کی، اور خوش قسمتی سے کسی نے اُنکی مخالفت نہ کی،

اس کے بعد معتضد باللہ کا زمانہ آیا، اور قزوین کے افسر مال نے ابو الحسن علی کاتب قزوین کی تجویز (ایک سال کے حذف) کو وزیر مال کی خدمت مین پیش کیا، اور وہ خلافت سے منظور ہو کر ۲۷۹ھ مین نافذ ہوئی،

دوسری دقت جو خود شمسی سال کے کسور (¼ یوم) کو سالانہ حساب (۳۶۵ دن) مین شریک نہ کرنے کے سبب سے ایک سو بیس سال مین ایک ماہ کے فرق کی تھی وہ بڑھتے بڑھتے معتضد باللہ (۲۸۲ھ) کے زمانہ مین دو ماہ ہو گئے، علی منجم کے بیٹے ابو احمد یحییٰ بن علی نے خلیفہ

کو ادھر متوجہ کیا، اور متوکل کے زمانہ مین اس کے باپ نے جو اصلاحی حساب پیش کیا تھا، اسکی تفصیل کی، خلیفہ معتضد نے اس کو پسند کیا، اور ۲۸۲ھ مین ۱۱ صفر روز جمعہ کو جو نوروز یعنی مالیہ کا سال شروع ہونے والا تھا، اس کو دو مہینے آگے بڑھا کر ۱۳ ربیع الثانی ۲۸۲ھ سے شروع کیا، فارسی حساب سے یہ تاریخ ۱۱ حزیران تھی، ابو احمد یحیی نے یہ بھی قرار دیا کہ بجائے ۱۲۰ سال مین ایک ماہ کے اضافہ کے ہر سال جو چھ گھنٹے بچتے ہین، اور جنکا چار سال مین ایک دن پورا ہو جاتا ہے، اس ایک دن کو شمسی فارسی سال مین ہر چار سال کے بعد بڑھا دیا جائے، یہ گویا رومی تقویم کی تقلید تھی مگر اس قاعدہ پر عمل کرنے سے فارسی شمسی سال کی خرابی ہمیشہ کے لیے دور ہو گئی، اس کی پیروی سے ہر سال ۱۱ حزیران ہی کو نوروز پڑنے لگا، اور اسکا نام نوروز معتضدی رکھا گیا، اور اس کے بعد ہمیشہ اسی تقویم (کیلنڈر) کی پیروی ہر جگہ جاری ہو گئی (آج بھی موجودہ یورپین تاریخ مین ہر چوتھے سال جو فروری مین ایک دن کا اضافہ ہوتا ہے، وہ اسی اصول کے مطابق ہے)

اس[۱] کے بعد اسلامی تاریخون مین اس سلسلہ مین کسی نئے اقدام کی اطلاع نہین ملتی، بجز اس کے کہ قمری اور شمسی سالون کے عدم مطابقت کے حل کی یہی تدبیر زیر عمل رہی کہ ہر ۳۲ قمری سال کے بعد ایک قمری سال چھوڑ دیا جائے، اس کے بعد جو نئی تاریخ شروع ہوتی ہے

---

[۱] حساب کا یہ طریقہ بیرونی کے آثار باقیہ صفحہ ۰ لیپزگ ۱۹۲۳ء سے معلوم ہوتا ہے، عبارت یہ ہے، ومن بعمل برای المعتضد باللہ فی السنۃ فقد اخذ وا بالسنۃ الشمسیۃ التی ھی ۳۶۵ یوما وربع یوم بالتقریب وصیّروا سنتہم ۳۶۵ یوما والحقوا الارباع فی کل اربع سنین یوما حین انجبرت وسموا تلک السنۃ کبیسۃ لانکباس الارباع فیہا ص ۳۲، اوپر کے تمام معلومات کتاب الاوائل ابو ہلال عسکری قلمی (کتبخانہ ندوہ) و آثار باقیہ بیرونی ص ۳۲ و صبح الاعشیٰ قلقشندی جلد ۲ ص ۵۴ تا ص ۶۳ و خطط مصر مقریزی جلد دوم "ذکر تحویل السنۃ الخراجیۃ القبطیۃ الی السنۃ الہلالیۃ العربیۃ" سے ماخوذ ہین،

میرا خیال یہ ہے کہ چونکہ ۴۲۹ھ مین سلجوقی حکومت کا آغاز ہوا، اس لئے ۴۳۰ھ سے باقاعدہ مالیہ کا حساب شروع ہوا ہوگا، اور اس طرح ۴۶۳ھ مین حکومت کے شمسی سالِ محاصل اور قمری سال حساب مین پورے ایک سال کا بُعد محسوس ہوا ہوگا، اس کے دو سال بعد ۴۶۵ھ مین ملکشاہ تخت پر بیٹھا، اور نظام الملک نے قلدانِ وزارت سنبھالا، اور ہر قسم کے علمی و ملکی صلاحات و تنظیمات کا دور شروع ہوا، اس سلسلہ مین اس حسابی دقّت کی طرف بھی توجہ ہوئی ہوگی جو دو برس سے حکومت کے مالی حسابات مین پیش آ رہی ہوگی،

اسلام مین شمسی سال یا قمری کبیسی سال اختیار کرنے کے موانع

شمسی سالون کے حساب کو باقاعدہ درست رکھنے کیلئے یا قمری سال کو شمسی بنانے کے لیے سال کے اندر یا چند سالون کے بعد چند روزون کا اضافہ ناگزیر تھا، مگر چونکہ قرآن پاک مین عرب جاہلیت کے اسی قسم کے طریقۂ حساب کے ابطال مین یہ آیت نازل ہوئی تھی کہ

اِنَّمَا النَّسِیْٓءُ زِیَادَۃٌ فِی الْکُفْرِ نسی کفر مین زیادتی ہے،

اس کے بعد ہے کہ کفارِ قریش اس طریقۂ حساب کے ذریعہ سے حلال مہینون کو حرام اور حرام مہینون کو حلال کر لیتے تھے، اور حج کے مہینہ کو جو قمری سال کے مطابق ہوتا تھا، شمسی سال کی مطابقت سے بدلتے رہتے تھے، گو کہ نسئی کے معنی یہ تھے کہ قمری سال کو چند روز کے اضافہ سے شمسی بنا لیا جائے تاہم اس تہدیدِ قرآنی کے ڈر سے مسلمان سلاطین شمسی سال مین بھی چند روز کے اضافہ سے جس کو عربی مین کبس اور ہندی مین لوند کہتے ہین، بچتے تھے، اور ایک سبب اور بھی تھا جس کی تفصیل حسب ذیل ہے،

یہ معلوم ہو چکا ہے کہ شمسی سال کے اختیار کرنے مین کتنی دقتین ہین، اور انہین حساب کے کتنے رموز ہین، یہی وجہ ہے کہ ہیئت و حساب سے جاہل قومین اس کو سمجھ بھی نہین سکتین اور اسلام ایک ایسا مذہب تھا جو جاہل سے جاہل اقوام تک اپنے کو پہنچانا اپنا فرض سمجھتا تھا، اس لیے اس نے اپنے عقیدہ اور عمل اور مذہب کی ہر چیز سادہ سے سادہ رکھی تھی، جو صرف خواص تک محدود نہ ہو، ان متعلقاتِ مذہب مین سے ایک چیز تاریخ بھی تھی، جس کے مطابق رمضان اور حج کے مہینے آتے تھے، اور عیدین ہوتی تھین، اسلام سے پہلے جن مذاہب نے اپنا شمسی سال بنایا تھا، ان مین ان تاریخون کی تعیین تمامتر مذہبی عہدہ دارون کے قبضۂ قدرت مین چلی گئی تھی، چنانچہ عہدِ جاہلیت مین بھی ہر سال یہ عہدہ دار آئندہ سال کے حج کے مہینہ کا اپنے حسب مرضی اعلان کرتے تھے، یہودیون مین حاخام، عیسائیون مین پوپ و پادری، اور ہندوون مین برہمن اس پر قابض تھے، اور یہ چیز اسلام کی عمومی روح کے خلاف تھی،

اس کے برخلاف قمری مہینون کے آغاز و انجام کو جاننا اور پہچاننا عامی سے عامی اور جاہل سے جاہل آدمی کے لیے آسان ہے، جب چاند سرِ شام ناخن کی طرح پتلا ہو کر مغرب کے افق سے نمودار ہوا ہر شخص نے سمجھ لیا کہ آج پہلا مہینہ ختم ہوا اور نیا مہینہ شروع ہوا، اسی لیے آنحضرت صلعم نے اعلان فرمایا تھا، کہ

انا امة امية لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا،	ہم ان پڑھ لوگ ہین جو حساب و کتاب نہین جانتے، مہینہ ایسے اور ایسے ہوگا،
(بخاری صوم)	

یہ لکھکر آپ نے انگلیون سے قمری مہینہ کے تیس اور انتیس دنون کی طرف اشارہ کیا،
شمسی سال کی تفصیلات بالا کو پڑھ کر آنحضرت صلعم کے اس قول کی صداقت مین کسکو شک
ہو سکتا ہے کہ شمسی حساب کی دقتین بے حساب ہین،

ان موانع کا حل | بہرحال یہ فرمان نبوی بھی قمری کے بجائے شمسی سال کے اختیار کرنے مین
حائل تھا، اس بنا پر اسلامی سلطنتون مین مالی سال کی تنظیم مین بہت بڑی دقت تھی، جو
اب تک کسی طرح حل نہین ہوئی تھی، اور نہ مسلمان اس کو پسند کر سکتے تھے کہ کسی دوسری
قوم کی مذہبی تاریخ کو بعینہٖ قبول کر لین، غرض اسی مشکل کا حل سب سے پہلے ملک شاہ سلجوقی کے
عہد مین عمر خیام کے ہاتھون سے ہوا،

عمر خیام نے دوسری شمسی تاریخون مین اصلاح دے کر ایک نئے شمسی سال کا طریقہ
ایجاد کیا، اور ملک شاہ نے یہ کیا کہ مذہبی امور کے لیے قمری سال کو برقرار رکھکر صرف مالی
تنظیمات کے لیے عمر خیام کے درست کردہ شمسی سال کو اختیار کر لیا، اس طرح یہ دونون
مشکلین حل ہو گئین، اور اس کے بعد کی اکثر اسلامی سلطنتون نے اس سلجوقی "بدعت
حسنہ" کی پیروی کی،

رصد خانہ کی تعمیر | کسی صحیح شمسی تاریخ کے قائم کرنے کے لیے پہلے اس بات کی ضرورت ہو
کہ آفتاب کی حرکات کو صحیح طور سے ضبط و مشاہدہ کیا جائے، جب سے آفتاب کی ترصید شروع ہوئی
اس وقت سے لیکر آجکل کی نئی تحقیق کے عہد تک ہم آفتاب کی حرکت کے ضبط مین کچھ نہ کچھ
بل ضرور نکلا، اسلام مین سب سے پہلا رصد خانہ خلیفہ مامون الرشید المتوفی ۲۱۸ھ کے عہد مین

بغداد کے پاس رقہ مین تعمیر ہوا، اس کے بعد بھی متعدد رصد خانے قائم ہوئے جن کی تفصیل میرے بعض مضامین مین موجود ہے[1]، بہر حال رصدِ ملک شاہی سے پہلے اسلام مین حسب ذیل رصد خانے قائم ہو چکے تھے،

۱- رصد خانۂ مامونی تعمیر تقریبًا ۲۱۴ھ ایک شماسیہ اور دوسرا دمشق مین،

۲- رصد ابو حنیفہ دینوری المتوفی ۲۸۱ھ تاریخ بنا ۲۳۵ھ در اصفہان،

۳- رصد محمد بن جابر بتانی المتوفی ۳۱۷ھ ایک رقہ اور دوسرا انطاکیہ مین، از ۲۶۴ھ تا ۳۰۶ھ

۴- رصد محمد بن محمد بوزجانی المتوفی ۳۸۸ھ

۵- رصد علی بن حسین بن اعلم المتوفی ۳۷۴ھ عضد الدولہ دیلمی کے عہد مین بغداد مین،

۶- رصد شرف الدولہ دیلمی المتوفی ۳۷۹ھ، بغداد،

۷- رصد حاکم بامر اللہ فاطمی المتوفی ۴۱۱ھ، مصر،

۸- رصد ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ، اصفہان،

اس کے بعد ملک شاہی رصد خانہ کا نمبر آتا ہے، یہ رصد خانہ ۴۶۷ھ مین دار السلطنۃ اصفہان مین ملک شاہ کے حکم اور نظام الملک کے اہتمام سے بنا تاکہ آفتاب کی حرکت کی صحیح تحقیق کرکے صحیح شمسی سال کی تعیین کیجائے اور نوروز یعنی مالیہ کا آغاز سال مقرر کیا جائے

خیام کے رفقائے کار | رصد خانہ کی تعمیر و تحقیق مین وقت کے جن علمائے ہیئت نے شرکت

---

[1] مین نے الندوہ کے ماہ مارچ اور ماہ مئی ۱۹۰۹ء مین اسلامی رصد خانون پر ایک مفصل مضمون لکھا ہے جس سے زیادہ مکمل مضمون اس باب مین اب تک میری نظر سے نہین گذرا،

کی تھی محمد تھانوی الموجود ۱۱۵۸ھ نے کشاف اصطلاحات الفنون مین لکھا ہے، کہ انکی تعداد آٹھ تھی، مگر نام نہین گنائے ہین، ابن اثیر نے کامل مین عمر خیام، مظفر اسفزاری، اور میمون بن نجیب واسطی کے نام لیکر وغیرہم لکھدیا ہے، علامہ قطب الدین شیرازی نے اپنی تحفۂ شاہیہ مین عمر خیام کے ساتھ ابو العباس لوکری کا نام لے کر وغیرہا کر دیا ہے، بہر حال ان دونون حوالو سے یہ چار نام معلوم ہوتے ہین، اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے علاوہ بھی کچھ اور علمائے ہیئت شریک تھے، شہرزوری مین محمد بن احمد معموری بیہقی کا نام رصد خانۂ اصفہان مین قیام کے اثنا مین باطنیہ کی شورش مین قتل ہو جانے کے تعلق سے آتا ہے، اور چھٹے شخص ابو الفتح عبد الرحمان خازن کا نام شہرزوری مین سلطان سنجر کے نام سے زیج سنجری لکھنے اور اسمین اپنے مشاہدات رصدی کی تدوین کے تعلق سے آیا ہے، اس طرح چھ نامون کی سند قدیم ہاتھ آتی ہے، نظام الملک کے مصنف نے تقویم الوالضیا نام کسی ترکی تقویم کے حوالہ سے دو نام اور لکھے ہین، ابو الفتح ابن کوشک جو اس عہد کا مشہور حکیم تھا، اور دوسرا نام محمد خازن لکھا ہے جسکا تواریخ حکماء مین کوئی ذکر نہین، معلوم نہین ان دو نامون کی سند کیا ہے؟ مگر بہر حال یہ آٹھ نام ہو جاتے ہین،

رصد خانہ کا آغاز رصد خانہ کا کام ۴۶۷ھ سے شروع ہوا، اور تاریخ ملک شاہی کا آغاز دس رمضان ۴۷۱ھ سے کیا گیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کم و بیش پانچ برس مین رصد خانہ کر تحقیقات و مشاہدات کا کام شروع ہو چکا تھا،

۴۶۷ھ کے واقعات مین ابن اثیر مین ہے،

"اور اسی سال (۴۶۷ھ) سلطان ملک شاہ کے لیے رصد خانہ بنایا گیا، اور اسمین اعیان منجمین کی جماعت اکٹھا ہوئی، ان مین عمر بن ابراہیم خیام، ابوالمظفر اسفزاری، اور میمون بن نجیب واسطی، اور ان کے علاوہ دوسرے علماے ہئیت تھے، اس رصد خانہ پر بہت کچھ رقم صرف کیگئی، اور یہ رصد خانہ ۴۸۵ھ مین سلطان کی وفات تک کام کرتا رہا، اس کے مرنے کے بعد وہ بند ہو گیا"

بعینہ یہی عبارت تاریخ ابوالفدا مین ہے، (ج ۲ ص ۱۹۲ مطبع حسینیہ مصر) زکریا قزوینی نے آثار البلاد و اخبار العباد (۶۸۲ھ) مین رصد خانہ کے تعلق سے صرف عمر خیام کا نام لیا ہے، نیشاپور کے ذکر مین کہتا ہے:-

"اس شہر کی طرف عمر خیام کو نسبت ہے، یہ حکیم تھا، جس کو حکمت کی تمام شاخون سے واقفیت تھی، خصوصاً ریاضی، یہ ملک شاہ سلجوقی کے عہد مین تھا، سلطان نے خیام کو بہت بڑی رقم اس غرض سے حوالہ کی تھی کہ اس سے رصد کے آلات خریدے، اور رصد خانہ بنائے، سلطان مر گیا، اور رصد خانہ مکمل نہین ہوا"

ابن اثیر کا یہ کہنا کہ سلطان ملکشاہ کی وفات کے بعد رصد خانہ معطل ہو گیا، مشتبہ معلوم ہوتا ہے، کیونکہ سنہ ۵۰۰ھ مین سلطان محمد بن ملک شاہ نے جب اصفہان کے باطنیون پر حملہ کیا تھا، تو اس موقع پر رصد خانہ کے تعلق سے محمد بن احمد معموری بیہقی مہتمم رصد خانہ کے اتفاقی قتل کا ذکر ملتا ہے[1]، اسی طرح ابوالفتح عبدالرحمان خازن کے ذکر مین اسکی زیج معزی سنجری

---

[1] شہرزوری ودرۃ الاخبار ص ۱۱۹ لاہور،

کا نام آتا ہے، کہ اُس نے یہ زیج سلطان معز الدّین سنجر بن ملک شاہ المتوفی ۵۵۲ھ کیلئے تیار کی تھی، اور اُسمین عطارد کے رجوع کا حال "**مشاہدہ و امتحان**" سے لکھا تھا[1]، اس سے بھی بعد تک رصدخانہ کے کاروبار کے جاری رہنے کا پتہ چلتا ہے،

اسی طرح زکریا قزوینی کا یہ بیان کہ ملکشاہ کے زمانہ تک رصدخانہ مکمّل نہین ہوا، صحیح نہین ہے، کہ رصدخانہ کی تاریخ بنا ۴۶۷ھ اور سلطان کی تاریخ وفات ۴۸۵ھ ہے، انیس برس کی کافی مدت مین عدم تکمیل کے کوئی معنی نہین ہین؛ علاوہ ازین اس رصدخانہ کے مشاہدات و تحقیقات کے نتائج کا زیج ملک شاہی و سنجری مین مدوّن ہونا خود اس کا ثبوت ہے کہ رصدخانہ چند برسون مین مکمل ہو کر کام کے لائق ہو چکا تھا، اور دہم رمضان ۴۷۱ھ سے تاریخ جلالی ملک شاہی کی بنیاد ڈالی جا چکی تھی، اور نوروز کی تعیین ہو چکی تھی،

حرکت شمسی کی تحقیقات | آفتاب کی حرکت کی تعیین کی کوشش، علم ہیئت کے آغاز سے قائم ہے، رصدخانون نے اس باب مین شروع سے تحقیقات جدیدہ تک جتنی منزلین طے کین، انکی فہرست[2] یہ ہے،

نام رصد	دن	گھنٹہ	منٹ	سکنڈ
قدیم مصری	۳۶۵	۰	۰	۰
ایتھنیون	۳۶۵	۶	۱۸	۵۷

[1] تاریخ الحکما شہرزوری ذکر ابو الفتح خازن و درۃ الاخبار صہ ۱۱۹ لاہور،
[2] اسلامی تحقیقات کے لیے شرح چغمنی اور اس کے حواشی برجندی آخر کتاب، اور بقیہ کے لیے کرنل فانڈیک امریکانی کی اصول علم ہیئت صہ ۱۲۱، بیروت، دیکھو،

نام راصد	دن	گھنٹہ	منٹ	سکنڈ
کلپوس	۳۶۵	۶	۰	۰
بطلیموس	۳۶۵	۵	۵۵	۱۲
اہلِ ہند	۳۶۵	۵	۵۰	۳۰
محمد بن جابر بتانی	۳۶۵	۵	۴۶	۲۴
محی الدین مغربی	۳۶۵	۵	۴۸	۰
رصدِ ملکشاہی	۳۶۵	۵	۴۹	۰
رصدِ نصیر طوسی	۳۶۵	۵	۴۹	۰
کوپرنیکس (سنہ ۱۵۴۳)	۳۶۵	۵	۴۹	۶
کیپلر	۳۶۵	۵	۴۸	۵۷٫۶
لاکائل	۳۶۵	۵	۴۸	۴۹
آجکل جو مانا جاتا ہے	۳۶۵	۵	۴۸	۴۹٫۷

اوپر کے نقشہ پر ایک نظر ڈالنے سے اندازہ ہوگا، کہ جس طرح گھنٹون کی صحیح تعیین سب سے اول بطلیموس نے کی، اسی طرح منٹون کی تعیین رصد خانہ ملک شاہی سے شروع ہوئی، موجودہ تحقیق اور خیام یا ملک شاہی رصد خانہ کی تحقیق کہوان دونون مین چند سکنڈون کا فرق ہے، بیرونی نے آثار باقیہ مین تصریح کی ہے کہ یہ اختلاف اس وجہ سے نہین ہے کہ ہم تحقیق سے عاجز ہین بلکہ آلاتِ رصد کے چھوٹے ہونے کی وجہ سے ہے، کہ ان چھوٹے آلات سے آفتاب

کے دائرۂ عظمیٰ کی پوری پیمایش نہین ہوسکتی[1]،

تاریخِ جلالی یا ملکشاہی | اب آفتاب کی صحیح حرکت اور سال کے دنون کی صحیح مدت معلوم ہوجانے کے بعد خیام نے تاریخِ فارسی کے مشکلات کے حل کی طرف توجہ کی، ابن اثیر حوادث ۴۶۷ھ مین ہے،

۱۔ اس سال نظام الملک اور ملکشاہ نے بڑے بڑے منجمین کو جمع کیا، انھون نے نوروز اوس نقطہ کو قرار دیا، جب آفتاب برجِ حمل مین داخل ہو، اس سے پہلے نوروز اس وقت ہوتا تھا جب آفتاب نصف برجِ حوت مین پہنچتا تھا، اور آخراسی سلطانی تحقیق کو جنتریون کا مبدا قرار دیا گیا،

محقق نصیرالدین طوسی (متوفی ۶۷۲ھ) سی فصل مین لکھتے ہین،

۲۔ فصل ششم در تاریخ ملکی، در عہد سلطان جلال الدین ملک شاہ تاریخے نہادہ اند، و نام ماہہائے آن تاریخ ہم نامہائے فارسیان است، و عدد روزہائے ماہ ہا سی روز بود، و پنج دزدیدہ را در آخر اسفندار مذ ماہ نہند، و ہر چہار سالے یا پنج سال یک روز جہت کبیسہ ٭٭ آخر پنجہ افزایند تا شش روز شود، و اوّل فروردین ماہ روزے بود در نیم روز آنکہ آفتاب در حمل باشد، و از حوت انتقال کردہ باشد، و بعضے اوّل فروردین ماہ و ماہ ہائے دیگر روزے گیرند کہ پیش از نیم روز آن آفتاب انتقال کند از برجے بہ برجے دیگر، و این ماہ ہا را جلالی یا ملکی نام نہند (نسخۂ قلمی موجودہ کتب خانۂ دارالمصنفین)

رصد خانۂ الغ بیگ کے ناظر ملا علی قوشجی (متوفی ۸۷۹ھ) اپنے رسالہ ہیئت موسوم بہ

---

[1] آثار باقیہ ص۱ لیپزگ ۱۹۲۳ء،

توشیحیہ مین لکھتے ہین،

۳- "اما تاریخ ملکی مبدء او از روز جمعہ دہم رمضان سنتہ احدی وسبعین واربع مائتہ ہجری است، واوّلِ سال روزے راگیرند کہ در نصف النہار آن روز آفتاب بحمل آمدہ باشد، وہم چنین ماہہا را از نزول آفتاب بہر برجے گیرند، و بعضے ماہہا را سی روز گیرند تا عددِ ایام در اوراق مختلف نباشد، واسامی ماہہاے این تاریخ بعینہ اسامی ماہ ہاے فرس باشد، الاآنکہ ماہ ہا را بجلالی مقید کنند وآنہا را بقدیم و پنج روز را در آخر سال گیرند، وبعد چہار سال یا پنج سال (یک روز زیادہ) کنند تا آن پنج روز شش شود" (نسخۂ قلمی کتب خانۂ دار المصنفین)

علامی ابوالفضل آئینِ اکبری مین اس کے متعلق رقم پرداز ہین،

۴- "تاریخ ملکی جلالی نیز خوانند، دران زمان تاریخ فرس بکار بردی، از گسیختن رشتۂ کبیسہ آغاز سالہا دگرگون شدے، بکوششِ سلطان جلال الدین ملکشاہ سلجوقی، عمر خیام و برخے از دانشوران این تاریخ برگزیدند مبدء سال از تحویل حمل قرار گرفت، سال و ماہ حقیقی لیکن امروزہ اصطلاحی معمول ہر ماہ را سی گیرند، و در آخر اسفندارمذ پنج یا شش روز افزایند، پانصد و شانزدہ سال سپری شد" (جلد اول ص۱۹۲ و ص۱۹۳، نولکشور)

محمد تھانوی، اپنی محققانہ تالیف کشاف اصطلاحات الفنون مین زیر لفظ "تاریخ" لکھتے ہین،

۵- ومنھا التاریخ الملکی ویسمی بالتاریخ الجلالی ایضًا وھو تاریخ وضعہ ثمانیۃ من الحکماء لما امرھم جلال الدین ملکشاہ السلجوقی بافتتاح التقویم من بلوغ مرکز الشمس اوّل الحمل وکانت سنو التواریخ المشہورۃ

غیر مطابقۃ لذلک، فوضعوا ھذا التاریخ لیکون انتقال الشمس اوّل الحمل ابداً اوّل یوم من سنتھم واسماء شھورھم ھی اسماء الشھور الیزدجردیۃ الاّ انھا تقید بالجلالی واوّل ایام ھذا التاریخ کان یوم الجمعۃ وکان فی وقت وضعہ قد اتفق نزول الشمس اوّل الحمل فی الثامن عشر من فروردین ماہ القدیم فھم جعلوا اوّل فروردین ماہ الجلالی وجعلوا الایام الثمانیۃ عشر کبیسۃ، ومن ھذا اتسعھم یقولون ان مبدأ التاریخ الملکی ھو الکبیسۃ الملک شاھیۃ، (ص۵۹ - کلکتہ)

ہمارے پچھلے عہد کے مشہور ریاضی دان علامہ غلام حسین جونپوری، اپنی مستند تالیف جامع بہادرخانی مین جو ۱۲۵۰ھ مین خود انھین کے دست وقلم سے لکھکر کلکتہ مین چھپی ہے اس تقویم ملک شاہی جلالی کا ذکر ان الفاظ مین کرتے ہین،

۶ – "در عہد جلال الدین ملک شاہ بن الپ ارسلان سلجوقی چنان اصطلاح مقرر کردند کہ ابتدائے سال را از روزی گرفتند کہ تحویل درحمل قبل نصف النہار آن روز واقع شود، بعد ازان ہر ماہ را سی سی روز مثل شہور یزدجردی گرفتند کہ در آخر ماہ اسفندارمذ پنج روز زدیدہ زیادہ کردند چون بر خود ملتزم ساختند کہ ابتدائے سال از روزے شود کہ تحویل حمل بر نصف نہار ش مقدم باشد، لہذا بعد ہر سہ[۱] یا ہر چہار سال یک روز در آخر خمسہ مسترقہ افزودنی می شود، وآنرا لحقہ خمسہ مسترقہ گویند، ودر سالیکہ این لحقہ را وجود نبود آن سال را سال کبیسہ می نامند" (ص ۶۹۲ کلکتہ)

[۱] "بعد ہر سہ یا چہار سال" غالباً سہو قلم ہے، "بعد ہر چہار یا پنج سال" چاہیے،

محققین فن کے یہ اقتباسات ہین نے اس لیے پیش کئے ہین تاکہ اس تاریخ کی حقیقت معلوم ہو کہ وہ صرف شمسی سال کی صحت کے لیے مرتب ہوئی تھی، نہ کہ قمری اور شمسی سال کی باہمی تطبیق کے لیے، جیساکہ ہماری زبان کے ایک لائق مصنف[1] نے سمجھا ہے،

اقتباسات بالا سے ہویدا ہے کہ اس تاریخ جلالی کی ترتیب درحقیقت فارسی اور رومی قاعدون کے امتزاج سے ہوئی تھی، اور تقریبًا انھین اصول کی پیروی تھی جنکو ابو احمد یحیی منجم نے معتضد باللہ کے عہد مین (۲۸۲ھ) اختیار کیا تھا، یعنی یہ کہ :-

۱- فارسیون کی طرح ہر ماہ تیس تیس دن کا فرض کیا جائے (یہ تین سو ساٹھ ۳۶۰ دن ہوئے)

۲- باقی پانچ دن ہر سال کے آخر مین بڑھا دیئے جائین (جیساکہ اہل فارس بڑھایا کرتے تھے، اس طرح اب تین سو پینسٹھ ۳۶۵ دن ہوے)

۳- ۵ گھنٹے انچاس منٹ کو ۱۱ منٹ بڑھاکر آسانی کے لیے چھ ۶ گھنٹے فرض کرو، تو چار سال مین ایک دن ہو جائیگا، یہ ایک دن رومیون کی طرح ہر چوتھے سال یا پانچوین سال اُن پانچ اضافی (مسترقہ یا وزدیدہ) دنون مین ملاکر چھ ۶ دن کرکے اُن کا کبیس (لوند) لگا کر شامل کر دیتے تھے،

[1] "عمر خیام کی تحقیقات کا نتیجہ یہ تھا کہ آفتاب اپنا سالانہ دورہ تین سو پینسٹھ دن، پانچ ساعت اور انچاس دقیقہ مین طے کرتا ہے، اس لیے خیام نے یہ قاعدہ مقرر کیا کہ ہر چوتھے سال پر ایک دن بڑھایا جائے، اور سات دورون کے ختم ہونے پر آٹھوین دور پر (بجائے چار کے) پانچوین سال ایک دن زیادہ کیا جائے، اس حساب سے شمسی و قمری سال کا فرق پورے ۳۳ برس مین نکل جاتا ہے" (نظام الملک طوسی صفحہ ۴۶۹ کانپور)

کیا اس حساب سے قمری اور شمسی سال کا فرق ۳۳ سال مین مٹ جائے گا، یا اس عرصہ مین سالانہ گیارہ روز مع کسر کا فرق (۱۱×۳۳ = ۳۶۳) بقدر ایک سال کے تقریبًا ہو جائے گا، فافہم،

اس طرح گھنٹون کی کمی ہر چوتھے سال نکل جاتی تھی،

اس کے علاوہ خیام نے یہ کیا کہ سال کے آغاز کا دن، اُس وقت کو مقرر کیا جس وقت آفتاب دوپہر سے پہلے برجِ حمل مین آئے، اس طرح آغازِ سال کا وقت و روز مقرر ہو کر اپنی جگہ پر اٹل ہوگیا، اس حساب کے اجرا کا مہینہ فروردین ماہ تھا، گو کچھ تاریخین اسکی گذر چکی تھین تاہم یکم فروردین سے اُس کا آغاز کیا، آفتاب کے برجِ حمل مین ہونے کا وہ دن تھا جب روز و شب بالکل برابر ہوتے ہین، اور بہار کا آغاز ہوتا ہے، اس طرح نوروز ہر سال کے یکم فروردین کو مقرر کر کے اسکو دائمی کر دیا، اور شمسی سال کا ہر نقص پورا ہوگیا،

سلجوقی سلطنت مین یہ تقویم جلالی یا ملکی کے نام سے دہم رمضان ۴۷۱ھ سے جاری ہوگئی، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعد کی مشرقی سلطنتون نے بھی اس کو قبول کر لیا، چنانچہ سلجوقیون اور خوارزمیون کے مٹنے کے بعد تاتاریون نے جب ملک پر قبضہ کیا، تو انھون نے سالِ قمری پر عمل شروع کیا، اور اسی حساب سے خراج وصول کرتے رہے، مگر جب غازان خان نے اسلام کو سرکاری مذہب قرار دیا تو یہ اصلاح کی، کہ قمری سال کے بجائے شمسی سال سے حساب قائم کیا، تاریخ گزیدہ مین ہے،

"درعہدِ او تاریخ خانی کہ اکنون حساب بآن می کنند در ثانی عشر [۱۲] رجب ۷۰۱ھ وضع کردند" (ص ۵۹۵ گ ب)

آئینِ اکبری مین ہے،

"از آغاز اورنگ نشینی غازان خان، مبنی بر زیچ ایلخانی (مرتبہ خواجہ نصیر طوسی متوفی ۶۷۲ھ) سال و ماہ شمسی حقیقی پیشتر ازین وضع دفاتر قلم و تاریخ ہجری بود و قمری سال روائی داشت، و از ین رہگذر ستم سرگ رہ می یافت، زیرا کہ سی و یک سال قمری سی سال شمسی میشود، و بزرگ گزندی بخشندرز (کسان) رسیدے، چہ خواستن خراج بر سالہائے قمری بود و مدار دخل بر شمسی، آن را بر انداختہ بدین تاریخ معدلت افزود۔" (جلد اوّل ص ۱۹۳ نولکشور)

یہ تاریخ خانی غالباً اس اصلاح پر مبنی تھی جسکا ذکر محقق طوسی (متوفی ۶۷۲ھ) کی سی فصل اور علامہ قوشجی (م ۸۷۹ھ) کے رسالہ قوشجیہ مین موجود ہے،

یعنی گو ہر سال کے آغاز کا وقت اس سنہ جلالی ملک شاہی مین مقرر کردیا گیا تھا لیکن ہر مہینہ کو تیس تیس کا فرض کر کے چھوڑ دیا گیا تھا، آئین یہ کیا گیا کہ ہر مہینہ کا وقت بھی مقرر کر دیا گیا، یعنی وہ وقت جس مین آفتاب دوپہر سے پہلے کسی برج مین آئے اس طریق حساب سے یہ ہوا کہ سال کی طرح مہینے بھی حقیقی ہوگئے،

اکبر کے زمانہ مین ہندوستان مین حکیم فتح اللہ شیرازی نے قاعدۂ بالا مین (یعنی سال و ماہ کو تحویل برج کے وقت سے شروع کرنا) ایک اور ترقی کی، رصد گورگانی یعنی تیمور گورگان کے پوتے الغ بیگ نے سمرقند مین جو رصد خانہ ۸۲۳ھ مین قائم کیا تھا اُس کی تحقیقات پر بنیاد رکھکر سال کے ۱۲ مہینون کے ایام کو تیس تیس یوم لیکر آخر مین پانچ دن بڑھانے کے بجائے رومیون کی طرح یہ کیا، کہ ان پانچ دنون کو بھی مہینون مین تقسیم کر دیا، اس سے گو مہینون کے

---

[1] جامع بہادر خانی ص ۶۹۲،

ایام مین برابری قائم نہ رہی، مگر ہر سال ۵ یوم کے اضافہ کی دقت نکل گئی اور تقسیم اس طرح ہوئی کہ پہلے ۲ دو مہینے اکتیس اکتیس کے پھر ایک مہینہ بتیس ۳۲ کا، اس کے بعد تین مہینے اکتیس کے، پھر ۲ دو ماہ تیس کے، ۲ دو ماہ انتیس کے، آخری دو مہینے تیس تیس کے،

فروردین	اردی بہشت	خورداد	تیر	امرداد	شہریور	مہر	ابان	آذر	دی	بہمن	اسفندار
۳۱	۳۱	۳۲	۳۱	۳۱	۳۱	۳۰	۳۰	۲۹	۲۹	۳۰	۳۰

یہ کل ۳۶۵ دن ہوے، باقی سالانہ ۶ گھنٹون کی کسر جو ہر چار ۴ سال مین ایک دن کا فرق ڈالتی ہے اُس کا کوئی علاج آئین مین نہین رکھا گیا، اس جدید تاریخ کا نام تاریخ الٰہی قرار پایا[۵]،

یہی تاریخ اب تک سرکار نظام مین جو ہر معنی مین سلطنت آل تیمور کی یادگار ہے، اس فرق کیساتھ جاری ہی کہ ایک دن آذر مین جو سنہ الٰہی مین ۲۹ دنون کا تھا، بڑھا کر اُس کو ۳۰ دنون کا کر دیا گیا ہی لیکن آئین بھی کسرات یعنی ۶ گھنٹون کے اضافہ کی کوئی شکل نہین رکھی گئی ہے، یہ ۶ گھنٹے سالانہ چار ۴ سال مین ایک دن، اور ایک سو بیس برس مین ایک مہینہ ہو جاتے ہین، حالانکہ خیام نے ہر چوتھے سال ایک دن کے اضافہ سے یہ کسر مٹا دی تھی، موجودہ انگریزی طریقہ حساب جو گریگورین اصول پر مبنی ہی ہر چار سال کے بعد فروری مین ایک دن بڑھا کر پورا کر دیا جاتا ہی،

بہرحال اس چار سال کے بعد ایک دن کے اضافہ نہ کرنے کے سبب سے ایک سو بیس ۱۲۰ برس کے بعد ایک مہینہ کا تغیر لازمی تھا، چنانچہ اسی کا نتیجہ یہ ہی کہ سرکار نظام کے دفاتر مین ہر ایک سو بیس ۱۲۰ برس کے بعد ایک مہینہ کا فرق نمایان ہوتا ہے، چنانچہ ۱۸۵۵ء سے پہلے سال یکم آبان سے شروع

[۵] آئین اکبری، علامی ابوالفضل جلد اول، آئین تاریخ الٰہی، وجامع بہادر خانی ص۶۹۲ و ص۶۹۴،

ہوتا تھا، اور ۱۸۸۵ء مین ایک ماہ چھوڑ کر ماہ آذر سے شروع ہونے لگا، اور اب تک اسی پر عمل ہے البتہ مہینون کے دنون مین بعد کو یہ ترمیم کیگئی ہے، کہ اب ۳۲ دنون کا کوئی مہینہ نہین رکھا گیا ہے خورداد کے ۳۲ دنون مین سے ایک دن نکال کر آذر مین ایک دن بڑھا کر ۲۹ کے بجاے ۳۰ کر دیا گیا ہے، موجودہ صورت یہ ہے،

تیر	خورداد	اردی بہشت	فروردین	اسفندار	بہمن	دی	آذر
۳۰	۲۹	۳۰	۳۰	۳۱	۳۱	۳۱	۳۱

امرداد	شہریور	مہر	آبان،
۳۱	۳۱	۳۰	۳۰

ان تفصیلات سے معلوم ہوگا کہ سنہ الٰہی بعینہ سنہ جلالی نہین[۱] اور نہ وہ خیام کے اصول کے مطابق ہے، تعجب ہے کہ یہ غلط فہمی نظام الملک کے لائق مصنف کو کیونکر ہوئی،[۲]

یہ تو غیر عربی یا مشرقی سلطنتون کا حال تھا، مگر معلوم ہوتا ہے کہ عربی سلطنتون نے اس تغیر کو قبول نہین کیا، اور بدستور خلافت عباسیہ کی طرح ہجری ہی سال پر حساب کا مدار رہا، اور وہی ۳۲ قمری سالون کے بعد ایک قمری سال کے حذف کر دینے، یا دوسرے سال مین ضم کر دینے کا قاعدہ زیر عمل رہا، چنانچہ سلجوقیون کی معاصر سلطنت فاطمیین مصر مین اسی پرانے طریق پر ہر ۳۲ قمری سال کے بعد ایک قمری سال کے حذف کر دینے کا قاعدہ جاری تھا، چنانچہ خود خیام

---

[۱] بڑی جنتری رحمت اللہ رعد مرحوم بابت ۱۹۰۵ء صفحہ ۵۔ [۲] "پارسیون مین جو سنہ آج جاری ہے اور جس کو وہ یزدجردی سمجھتے ہین، یہ سنہ دراصل خیام کا صحیح کیا ہوا ہے، اور جس کو ہم فخریہ خیامی کہہ سکتے ہین اور یہی سنہ الٰہی اکبر شاہی ہے، جو گورنمنٹ نظام مین جاری ہے؛" (نظام الملک کا نپور ۱۹۱۴ء)

کی زندگی مین (اکتہ ھ) دفتر مال مین ۴۹۹ ھ کی پیداوار کا حساب چل رہا تھا، اس لیے خراجی سال مین بھی دو سال چھوڑ کر ۵۰۱ ھ کے لکھنے کا فرمان جاری ہوا، اور آیندہ کے لیے ہدایت کیگئی کہ ۵۳۴ ھ مین بھی یہی عمل کیا جائے، اور اس کے بعد جب فاطمیین کی جگہ سلطان صلاح الدین کی حکومت قائم ہوئی، تو ۵۶۷ ھ مین اس تغیر کے لیے فرمان جاری ہوا[1]،

تقویم جلالی | خیام نے اس سنہ جلالی کی سالانہ تاریخون کی تعیین کے لیے ایک تقویم یعنی جنتری کی جدولین بھی قائم کی تھین، اس تقویم کے بنانے کی جو صورت ہے، خواجہ نصیر طوسی (متوفی ۶۷۲ ھ) نے اپنے رسالۂ سی فصل "در معرفت تقویم" مین اس کا ذکر کیا ہے، کہ یون چار جدولین کھینچی جائین، اور ایک مین ہفتہ کے دنون کے نام، اور دوسری مین مہینون کے نام اور تیسری مین تاریخون کے ابجدی اعداد لکھے جائین، غالبًا اسی تقویم کا نام "آغاز حساب تاریخ جلالی" ہی، جس کا ذکر نظام الملک[2] کے مصنف نے اس طرح کیا ہے کہ یہ زیچ ملک شاہی کا دوسرا نام تھا، حالانکہ یہ نام اگر ہو سکتا ہے، تو تقویم جلالی کا، نہ کہ زیچ کا،

خیام کی تاریخ جلالی اور قطب شیرازی | علامہ قطب الدین شیرازی المتوفی ۷۱۰ ھ نے اپنی ہیئت کی مشہور کتاب "تحفۂ شاہیہ" کے باب الایام والتواریخ مین اس تاریخ کا ذکر کیا، اور اسمین خیام کی ایک غلطی دکھائی ہے، علامۂ موصوف لکھتے ہین،

الرابع التاریخ الملکی وھو	چوتھی ملکشاہی تاریخ ہے، اور وہ
منسوب الی السلطان	سلطان جلال الدین ملک شاہ

[1] خطط مصر مقریزی ج دوم ص ۴۹، ۵۲ مطبع نیل مصر، [2] نظام الملک کانپور، ص ۲۶۹، حاشیہ،

جلال الدين ملكشاه بن
الپ ارسلان السلجوقي
والسبب فيه انه اجتمع
في حضرته جماعة من الحكماء
ومنهم عمر الخيام والحكيم
اللوكري وغيرهما وهم ثمانية
فوضعوا تاريخا......
......وفي كل
اربع سنين يكبسون يومًا
وتصير ايام السنة ثلثمائة و
ستة وستين ولان الكسر
الزائد اقل من ربع بقليل فالكبيسة
في كل اربع اول من يوم
ولهذا قد يتفق ان تكون
الكبيسة بعد خمس وذلك
بعد ان يكبس بعد اربع سنين
سبع مرات او ثمان وهو انما

ابن الپ ارسلان سلجوقی کی طرف منسوب
ہے، اور اس نسبت کا سبب یہ ہے کہ
اُس کے دربار مین حکمار کا ایک گروہ
جمع ہوا، اُس مین سے عمر خیام اور
حکیم لوکری وغیرہ آٹھ آدمی تھے، تو
ان سب نے مل کر ایک تاریخ بنائی
. . . .
. . . . اور ہر
چار سال مین ایک دن بڑھاتے ہین
تو سال کے دن ۳۶۶ ہو جاتے ہین،
اور چونکہ ہر سال ۵ گھنٹے ۴۹ منٹ کی کسر
چوتھائی سے تھوڑی کم ہے، تو لوند کا
سال ہر چار سال مین ایک دن پہلے
سے ہوا، اور اسی لیے کبھی ایسا ہوتا ہے
کہ لوند کا سال، پانچ سالون کے بعد
ہوتا ہے، اور یہ اس طرح کہ سات آٹھ
دفعہ چار چار سالون کے بعد لوند لگا لیا جائے

یعرف بالاستقراء وکذا اوائل
سنی هذا التاریخ، ومما ذکرنا
یعرف خطأ عمر الخیام فی زیجه
الذی وضعه حیث ذکر ان
فی کل اربع سنین یکون
کبیسة دائما ویوافق نزول
الشمس اول الحمل وهو خطأ
فاحش، سببه عدم تنبهه
لما نبّهناك علیه او اخذه
الکسر ربعا تاما والله الموفق
للصواب،

(منقول از نسخہ قلمی موجودہ پبلک اورینٹل
لائبریری، پٹنہ)

تب پانچ سال کے بعد لگایا جائے، او
یہ بات تلاش و استقرار سے معلوم ہوگی
اور ایسے ہی اس تاریخ کے سالون کے
آغاز کا حال ہے، اور ہم نے جو یہ بیان
کیا ہے اس سے عمر خیام کی وہ غلطی معلوم
ہوگی جو اُس نے اپنے تالیف کردہ
زیچ مین کی ہے کہ اس نے اسمین کہا
ہے کہ یہ یوند کا سال ہر چوتھے سال ہمیشہ
پڑیگا، اور سال کا آغاز آفتاب کے برج
حمل مین آنے کے وقت سے ہمیشہ ہوگا
اور یہ بڑی غلطی ہے، جسکا سبب یا تو یہ ہے
کہ خیام نے اس نکتہ پر دھیان نہین دیا
جسکی طرف ہم نے تم کو دھیان دلایا ہے،

ہو یا یہ کہ یہ غلطی اسلیے پیش آئی کہ اُس نے کسر کو پورا ربع لے لیا، اور اللہ ہی صحت کی توفیق دینے والا ہے،

علامۂ شیرازی نے جس غلطی کی طرف توجہ دلائی ہے، اُس کا حاصل یہ ہے کہ شمسی سال کے اصلی دن ۳۶۵ دن، اور کچھ منٹ کم چھ گھنٹے ہوتے ہین، مگر کسر کی دقت سے بچنے کے لیے خیام نے پورے چھ گھنٹے لیے، جو چار سال مین چوبیس گھنٹے ہو کر ایک دن بنجاتا ہے، اور وہ اضافہ پاتا ہے، مگر درحقیقت اس حساب مین ہر سال کچھ منٹ بڑھے ہوے ہین، جنکو کم کرنا چاہئے

اور اسکی صورت علامہ نے یہ بتائی کہ سات آٹھ دفعہ ہر چار سال کے بعد اضافہ کرنے کے بعد پھر
چار سال کے بجائے پانچوین سال اضافہ کیا جائے،

زیچ | زیچ فارسی لفظ ہے، جس کے معنی اُن جدولون کے ہین جنہین کسی رصدخانہ کے فلکی
مشاہدات اور خصوصاً ستارون کے حرکات قلمبند کئے جائین، ملک شاہی رصدخانہ کے فلکی مشاہدات
وتحقیقات آیا کسی زیچ مین قلمبند ہوئے یا نہین؟ اس کا کوئی مستند جواب ہم کو نہین ملتا، حاجی
خلیفہ چلپی نے کشف الظنون مین زیر لفظ "زیچ" ایک زیچ ملکشاہی کا ذکر کیا ہے، اور اس کو
عمر خیام کی تصنیف بتایا ہے، مگر یہ زیچ خود اُس کی نظر سے نہین گذری تھی، بلکہ خواجہ نصیر طوسی
(متوفی ۶۷۲ھ) کے رسالہ سی فصل کی شرح مین اُس کے شارح عبدالواحد نے اُسکا نام لیا تھا،
اُسی کو چلپی نے ذکر کر دیا ہے، البتہ قطب الدین شیرازی المتوفی سنہ ۷۱۰ھ نے اپنی تحفۂ شاہیہ مین
خیام کی اس زیچ کا اس طرح ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اُن کی نظر سے گذری
تھی، خیام نے اسمین اپنی تاریخ کے اصول بھی بتائے تھے،

خیام کے رفیق کار ابوالفتح عبدالرحمان نے بھی سلطان معزالدین سنجر کے نام سے ایک
زیچ ترتیب دی تھی، جسکا نام زیچ معزی سنجری ہے، اس مین اُس نے اپنے بعض مشاہدات
فلکی مدون کئے تھے[1]، اس بنا پر یہی قیاس کیا جاسکتا ہے کہ یہ مشاہدات وتحقیقات اسی ملکشاہی
رصدخانہ مین کئے گئے ہونگے،

---

[1] شہرزوری و درۃ الاخبار،

دیگر سلاطین سے تعلقات

سلطان برکیارق بن ملکشاہ سلطان اعظم ملک شاہ سلجوقی نے ۴۸۵ھ مین جب وفات پائی، تو اس کے بعد اُس کا بیٹا سلطان برکیارق تخت پر بیٹھا، اور اُس کا زمانہ ۴۸۵ھ سے ۴۹۸ھ تک قائم رہا، ہم کو خیام کے اس عہد کا کوئی حال معلوم نہین، شاید کہ وہ اصفہان کے رصدخانہ مین ہو، جس کا کام ابھی تک بدستور جاری تھا،

سلطان محمد بن ملکشاہ برکیارق کے بعد اُس کا بھائی، سلطان محمد بن ملکشاہ ۴۹۸ھ مین تخت نشین ہوا، اور ۵۱۱ھ تک جلوس فرما رہا، اس کے زمانہ مین خیام کے صرف منجمی کے دو واقعات عروضی سمرقندی نے چہار مقالہ مین نقل کئے ہین، ایک تو بلخ مین خود خیام کی اپنی گل افشان قبر کے متعلق پیشینگوئی، اور دوسرا یہ کہ سلطان (غالباً سلطان محمد) کے شکار کے لیے ۵۰۸ھ مین اس نے بے ابر و باد کا ایک دن مقرر کیا تھا، جس کی تفصیل پہلے گذر چکی، علاء الدولہ عضد الدین شاہ یزد سے ابو البرکات، اور ابن سینا کے متعلق خیام کا مناظرہ بھی غالباً اسی عہد کا واقعہ ہے، کیونکہ علاء الدولہ کے اسی محمد سے برادرانہ تعلقات تھے، اور اُسی کے دربار مین اسکی آمد و رفت تھی،

محمود بن محمد ملکشاہ محمد کے بعد اُس کا بیٹا محمود (۵۱۱ھ سے ۵۲۵ھ) تخت نشین ہوا، مگر اُس نے

اپنی عیش پرستی سے سب کچھ برباد کر ڈالا، اور ایک جنگ کے بعد اُس کا چچا سنجر بن ملکشاہ اُس پر مسلط ہوگیا، اور اس کے ماتحت کی حیثیت سے وہ صرف عراق و شام پر حکمران رہا، اور خراسان و ترکستان وغیرہ پر سلطانِ اعظم کے نام سے سنجر فرمانروا ہوا،

سلطان سنجر کا تسلّط اور خیام کی خلوت گزینی

سلطان سنجر بن ملک شاہ عملاً اب فرمانروائے کُل تھا، اُس کا یہ عہد ۵۱۱ھ سے ۵۵۲ھ تک وسیع ہے، اس عہد مین ہم کو خیام کا پتہ دربار شاہی مین نہین ملتا البتہ ایکدفعہ اُس کے وزیر شہاب الاسلام عبدالرزاق کی مجلس مین وہ نظر آتا ہے، اسکی وزارت کا زمانہ ۵۱۱ھ سے ۵۱۵ھ تک ہے، اس کے بعد خیام کا نام کسی محفل مین سنائی نہین دیتا، الا یہ کہ ۵۱۵ھ مین سلطانی خزانہ کے لیے بعض حکیمون نے فلزات کے تولنے کی ترازو بنانے پر مختلف رسالے لکھے تھے، اُن مین ایک رسالہ حکیم خیام کا بھی تھا[۱]، اور اسی لیے اس سنہ کے بعد عام تذکرہ نویسون نے اُس کو مردہ سمجھ لیا ہے، مگر اُس کی اس خاموشی کا راز صرف بیہقی کے بیان سے فاش ہوتا ہے، اور تعجب ہے کہ اُس ضروری ٹکڑے کو درۃ الاخبار کے مصنف (یعنی بیہقی کے مترجم) نے چھوڑ دیا ہے، بیہقی اور شہرزوری مین ہے، کہ سلطان سنجر (المولود ۴۷۱ھ) کو بچپن مین جب چیچک نکلی تھی اور حکیم خیام اُس کا علاج کر رہا تھا، تو ایک دن جب خیام شہزادہ کو دیکھکر باہر نکلا تو مجیرالدولہ (ابو الفتح علی بن حسین المعزول ۴۹۵ھ[۲]) نے پوچھا، کہ شہزادہ کو کیسا پایا، اور کیا علاج کیا، خیام نے کہا، "الصبی مخوف" "بچہ کا خوف ہے"، حکیم کے اس فقرہ کو شہزادہ کے ایک حبشی خدمتگار نے سُن لیا،

---

[۱] تحقیق کے لیے دیکھو تصنیفات کے سلسلہ مین اُس کے رسالہ میزان الحکم کا ذکر،
[۲] زبدۃ النصرۃ ص۸۵ مصر بعد کو یہ سنجر کا وزیر بھی ہوگیا تھا، ۴۹۵ھ مین معزول ہوا (ابن اثیر ۴۹۵ھ)

اور جاکر شہزادہ سے دہرادیا، شہزادہ خیام سے بدگمان ہوگیا اور اس سے نفرت کرنے لگا، بیہقی کا اصل فقرہ یہ ہے،

فلما برء السلطان واضمر بسبب — جب شہزادہ اچھا ہوا تو اس کے سبب سے امام عمر

(ذلک) بغض الامام عمر کان یجتنبہ — کا بغض دل مین چھپایا، اور وہ انکو محبوب نہین رکھتا تھا

اس سے اندازہ ہوگا، کہ ۵۰۱ھ کے بعد سے وہ کیون شاہی درбارون مین اور امرا کی مجلسون مین نظر نہین آتا، سلطان سنجر کو خیام کے بجاے خیام کے حریف معاصر ابوالفتح ابن کوشک سے عقیدت تھی، درۃ الاخبار مین ہے،

"و بواسطہ حسن اعتقادے کہ سلطان مغفور سنجر انار اللہ برہانہ بطرت او داشت اکثر کتب او در خزانہ سلطان بودی، و سلطان را بمطالعہ کتب او شغفے عظیم بودے" (ص ۸۰)

آذر نے آتشکدہ مین اور والہ داغستانی نے ریاض الشعرا مین اور ہدایت نے مجمع الفصحا مین لکھا ہے، کہ سلطان سنجر خیام کو اپنے ساتھ تخت پر بٹھاتا تھا،

"خیام و ہو عمر گویند با سلطان سنجر در سریک تخت می نشستہ" (آتشکدہ ص ۳۹۹ بمبئی)

"چنانچہ سلطان سنجر وی را با خود دریک تخت نشانید" (ریاض الشعرا تذکرۂ خیام قلمی کتبخانہ ندوہ)

ان بیانات مین سلطان سنجر کا نام صحیح نہین، کہ یہ واقعہ جیسا کہ اوپر گذر چکا شمس الملک کے ساتھ کا ہے،

---

۵ لہ واقعات کے سمجھنے کے لیے سلجوقی سلاطین کا حسب ذیل نقشہ پیش نظر ہے،

سلاطین خراسان و ترکستان و ایران و عراق و شام	۱ - الپ ارسلان، ۴۵۵ سنہ - ۴۶۵ سنہ، ۳ - برکیارق بن ملکشاہ ۴۸۵ سنہ - ۴۹۸ سنہ ۲ - ملکشاہ، ۴۶۵ سنہ - ۴۸۵ سنہ، ۴ - محمد بن ملکشاہ ۴۹۸ سنہ - ۵۱۱ سنہ
سلطنت خراسان و ترکستان و ایران،	۵ - سلطان اعظم سنجر بن ملک شاہ، ۵۱۱ سنہ - ۵۵۲ سنہ
سلطنت عراق و شام	۶ - محمود بن محمد، ۵۱۱ سنہ - ۵۲۵ سنہ ۷ - طغرل بن محمد ۵۲۵ سنہ - ۵۲۹ سنہ

اُمراء اور وُزراء سے تعلّقات

درباری امیرون اور وزیرون مین سے سب سے پہلا نام اس کے سوانح مین نظام الملک کا آتا ہے، مگر مستند کتابون مین اسکے نام کا ذکر صرف ایک دفعہ ملتا ہے، ابن اثیر مین ہے کہ ملک شاہ اور نظام الملک نے رصدخانہ کی تعمیر کے لیے دوسرے عالمون اور ہیئت دانون کیساتھ عمر خیام کو بھی بلایا[1]، اس حوالہ کے سوا خیام کے مستند سوانح مین نظام الملک کا کوئی تذکرہ نہین ملتا، یہان تک کہ نظام الملک نے ۴۸۵ھ مین شہادت پائی،

نظام الملک کے چند روز کے بعد ملک شاہ نے بھی وفات پائی، اس طرح قلمدانِ وزارت کیساتھ تاجِ سلطنت بھی بدل گیا،

نظام الملک کے دو بیٹے مؤید الملک اور فخر الملک یکے بعد دیگرے برکیارق اور محمد بن ملکشاہ کے وزیر ہوئے، ان دونون کی وزارت ۴۸۷ھ سے ۵۰۰ھ تک ختم ہو جاتی ہے، خیام نے اپنا فارسی فلسفیانہ رسالہ کلیات الوجود انھین دونون بھائیون یا اُن مین سے ایک کے نام پر لکھا، ساتھ ہی اُس مین یہ بھی تصریح ہے کہ وہ اُس کی مجلس مین برابر حاضر رہتا تھا، اور اُس کو اُس کی

---

[1] ابن اثیر واقعات ۴۶۷ھ،

مجلس مین خاص تقرب حاصل تھا، چنانچہ کہتا ہے،

"چون مرا سعادتِ خدمتِ صاحب عادل فخر الملک بن مؤید (؟) حاصل گشت و قربتِ اختصاص داد بعالی مجلس خویش بہر وقت، از من یادگارے خواستے در علمِ کلیّات، پس این جزوے بر مثال رسالتے از بہرِ درخواست او املی (املا) کردہ شد[۱]"

۵۰۶ھ مین بلخ مین خیام امیر ابو سعد جرہ کا مہمان تھا، جس کا دولت خانہ شہر مذکور کے کوے بردہ فروشان" مین واقع تھا[۲]، تاریخون مین اس نام کا کوئی پتہ نہین چلتا،

۵۰۸ھ مین سلطان محمد بن ملک شاہ نے جس وزیر کے ذریعہ خیام کو شکار کے لئے نجوم سے کسی بے ابر و باد دن کی تعیین کا حکم بھیجا تھا، اُس کا نام نظامی عروضی نے "خواجۂ بزرگ صدر الدین محمد بن مظفر" لکھا ہے، اُس سے مراد فخر الملک ابو الفتح مظفر بن نظام الملک کا بیٹا ابو جعفر محمد صدر الدین ہے. جو ۵۰۰ھ مین اپنے باپ فخر الملک کے قتل کے بعد وزیر ہوا، اور ۵۱۱ھ مین سلطان سنجر کے ایک غلام کے ہاتھ سے مارا گیا[۳]،

اس کے بعد نظام الملک کا بھتیجا شہاب الاسلام ابو المحاسن عبد الرزّاق بن عبد اللہ وزیر ہوا جس نے ۵۱۱ھ سے ۵۱۵ھ[۴] تک سلطان سنجر کی وزارت کی، اُسکی مجلس مین خیام کی آمد و رفت تھی، وہان علماء و فقہاء کا مجمع رہتا تھا، وزیر خود بھی عالم و فقیہ تھا، اُسی کی مجلس مین خیام نے اختلاف قرأت پر بحث کی تھی[۵]،

علاء الدولہ فرامرز بن علی بن فرامرز، امیر یزد سے اس کے جو تعلقات تھے، اُسکا ذکر اوپر گذر چکا ہے،

---

۱ دیباچہ رسالۂ کلیات الوجود خیام موجودہ برٹش میوزیم لائبریری ۲ چہار مقالہ ص ۶۲ گب ۳ زبدۃ النصرۃ ص ۲۲۳ ۴ ابن اثیر ۵۱۱ھ
۵ بیہقی و شہرزوری،

معاصرین سے تعلقات و مباحثات

اس عہد مین یعنی پانچوین صدی کے اواسط و اواخر اور چھٹی صدی کے اوائل مین بڑے بڑے فلاسفہ اور اہل علم زندگی بسر کر رہے تھے، پانچوین صدی ہجری کے اواخر (۴۷۰ھ) تک ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ کے متعدد شاگرد زندہ تھے، شہرزوری نے ابو العباس اللوکری (ص ۲۹) کے حال مین لکھا ہے،

سبق اقرانہ الخیامی وابن کوشک	ابو العباس لوکری، اپنے ہمسرون، خیام، ابن
والواسطی .... وانّ قوما	کوشک اور واسطی سے بڑھ گیا تھا ...... اور وہ چند
ھو صدرھم لکبار وان بعض	لوگ جنکا وہ صدر تھا بڑے تھے اور یہ چارون
ھو اوّلھم الخیام،	جنمین وہ اوّل تھا اچھے تھے،

اس سے معلوم ہوا کہ یہ چارون ارباب دانش ہمسر و ہمعصر تھے، ان مین سے ابو العباس لوکری بہمنیار المتوفی ۴۵۸ھ کا شاگرد تھا، اور خود بہمنیار، ابو علی سینا کا خاص شاگرد تھا، بیہقی اور شہرزوری کے بیان کے مطابق خراسان مین فلسفہ کا رواج اسی ابو العباس کے ذریعہ ہوا،[1]

---

[1] شہرزوری ص ۹۶ تتمۃ الاخبار صفحہ ۱۰۱،

رصد خانۂ ملک شاہی کے کارکنون مین یہ بھی داخل تھا[1]،

ابو الفتح ابن کوشک بھی حکیم تھا، اور اسکی بہت سی تصنیفات تھین، سلطان سنجر سلجوقی (۵۱۱ سنہ ۵۵۲ سنہ) اُس کا عقیدتمند تھا، اُس کی تصنیفات اُس کے کتب خانہ مین تھین[2]،

واسطی سے مراد میمون بن نجیب واسطی ہے، جو طب و حکمت و فلسفہ سب کا ماہر تھا، ابو علی سینا کی شفا کے ابواب منطق و طبیعیات و الٰہیات کا حافظ تھا، اہلِ دولت سے کم ملتا تھا، ہرات کا حاکم ظہیر الملک علی بیہقی اُسکا معتقد تھا[3]،

واسطی ہیئت و فلکیات مین بھی ماہر تھا، رصدِ ملک شاہی کی تیاری کے لیے جو علمائے ہیئت سنہ ۴۶۷ھ مین جمع کیے گئے تھے، اُن مین ایک یہ بھی تھا، (ابن اثیر سنہ ۴۶۷ھ)

ان کے علاوہ ایک محمد بن عبد الرحیم نسوی، شاگردِ بوعلی سینا کا نام بھی ہے، جس نے سنہ ۴۷۳ھ مین خیام سے کون و تکلیف کے مسئلہ مین مراسلت کی تھی، جو تحریری صورت مین موجود ہے،

مشہور امام ابو حامد محمد غزالی (سنہ ۴۵۰ھ - سنہ ۵۰۵ھ) بھی خیام کے معاصرین مین تھے، اگر قیاس چاہتا ہے، کہ وہ عمر مین خیام سے کچھ چھوٹے ہون، اور آیندہ کا طرزِ کلام بھی اسی امر کو ظاہر کرتا ہے، ملک شاہ کے دربار سے دونون کو تعلق تھا، اگر دونون دو مسلک کے تھے، خیام بوعلی سینا کا حامی اور فلسفۂ یونان کا طرفدار تھا، اور امام غزالی، بوعلی سینا کے مخالف، اور فلسفۂ یونان کے دشمن تھے، اور خصوصًا تہافت الفلاسفہ کے مصنف کی حیثیت سے اُن کا یہ پہلو سب کے سامنے ہے، جسمین انھون نے ابو علی سینا وغیرہ کی صحیحًا تکفیر کی ہے،

---

[1] تحفۂ شاہیہ قطب شیرازی [2] شہرزوری صفحہ ۲۳ و درۃ الاخبار صفحہ ۳۸ [3] شہرزوری صفحہ ۲۲ و درۃ الاخبار ص ۶۶،

ایک دفعہ امام غزالی، خیام کی مجلس مین آئے، (اس سے خیام کی عمر کی بڑائی کا اشارہ نکلتا ہے) اور پرانے یونانی فلسفہ کے مطابق یہ دریافت کیا کہ فلک (آسمان) کے تمام اجزاء مساوی ہین، پھر کیا سبب ہے کہ فلک کے دو جزء (جنوبی و شمالی) قطبیت کے لیے متعین ہوئے، اور دوسرے اجزاء نہ ہوئے، امام کا مقصود یہ ہے کہ یونانی فلسفہ کے مطابق ترجیح بلا مرجح یعنی معلول بلا علت ہونا محال ہے، پھر فلک کے موجودہ دو جنوبی و شمالی اجزاء سے قطبی ہی اجزائے قطبی کیون بنے، درآنحالیکہ تمام اجزاے فلکیہ اجزاٗ ہونے کی حیثیت سے برابر ہین، ان مین ترجیح کی کوئی وجہ نہین،

خیام نے اس اعتراض کا بڑا لمبا چوڑا جواب دینا شروع کیا، اور حرکت کی حقیقت اور اُس کے اقسام کی تفصیل شروع کی، لیکن بیہقی اور شہرزوری کا بیان ہے کہ نفس نقطۂ اعتراض کا جواب خیام نے نہین دیا، اور کہتے ہین کہ خیام کی خاص عادت یہ تھی کہ وہ اپنے علم مین بخیل تھا، بہرحال خیام کی یہ تقریر اتنی طولانی ہوئی کہ ظہر کا وقت آگیا، اور موذن نے اذان دی، اور غزالی یہ کہکر اٹھ گئے

جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ (قرآن) حق (اذان) آگیا اور باطل (فلسفیانہ بحث) رخصت ہوا،

ظاہر ہے کہ یہ ملاقات شہر نیشاپور مین ہوئی ہوگی، امام صاحب کے قیام نیشاپور کے دو زمانے ہین، ایک طالب العلمی مین، جب وہ امام الحرمین کے درس مین شریک تھے، امام الحرمین نے ۴۷۸ھ مین وفات پائی، اور اس کے بعد ۴۸۴ھ مین امام غزالی مدرسۂ نظامیہ بغداد کے مدرس ہوگئے، اور پھر یہین سے فلسفہ سے دل برداشتہ ہوکر ۴۸۸ھ سے ۴۹۹ھ تک وہ دمشق، بیت المقدس، مکہ معظمہ، اور اپنے وطن طوس مین تصوف کی مشق کرتے رہے، اور فلسفہ کا رد لکھتے رہے، پھر ذوقعدہ ۴۹۹ھ مین فخر الملک بن نظام الملک وزیر سلطان سنجر کے اصرار سے مدرسۂ نظامیہ

نیشاپور کی مدرسی اختیار کی، اور دوبارہ نیشاپور آئے فخر الملک سنہ ۵۰۰ھ مین مارا گیا، اور امام صاحب نیشاپور سے پھر طوس چلے گئے، اور وہین ۵۰۵ھ مین وفات[1] پائی،

امام صاحب آغاز عمر مین ۴۸۴ھ تک جب وہ پہلی بار نیشاپور سے بغداد کو گئے ہین، فلسفہ سے بدگمان نہ تھے، ان کی بدگمانی کا عہد ۴۸۸ھ سے شروع ہوتا ہے اور اس حالت مین نیشاپور کی واپسی ۴۹۹ھ مین ہوئی، اس سے یہ پہلو بظاہر قوی معلوم ہوتا ہے، کہ عمر خیام اور امام غزالی کی یہ ملاقات اور گفتگو ۴۹۹ھ اور ۵۰۰ھ مین ہوئی ہوگی،

اوحد الزمان ابو البرکات بن ملکا بغدادی المتوفی ۵۴۷ھ جس نے فلسفہ مشائیہ کے رد مین المعتبر نام کتاب لکھی تھی، وہ بھی خیام کا چھوٹا معاصر تھا، یعنی خیام عمر مین اُس سے بڑا تھا، اُس کے بارے مین علاء الدولہ فرامرز سے جو خود ایک بڑا فلسفی اور حکیم تھا (درۃ الاخبار ص ۹۶ و شہرزوری ص ۲۵) خیام کی جو نوک جھوک ہوئی، وہ اوپر گذر چکی،

خیام کا ایک اور نامور معاصر ابو حاتم مظفر اسفرائنی (ابو المظفر؟ اسفزاری) ہے، یہ مہندس اور ہیئت دان تھا، اور رصد خانہ کے کامون مین بقول ابن اثیر یہ بھی خیام کا شریک تھا، انمین اور خیام مین بڑے بڑے مناظرے اور تحریری سوال و جواب ہوتے تھے، شہرزوری مین ہے،

کان حکیما معاصرا للخیام وبینھما مناظرات، (ص ۲۹)	وہ حکیم تھا، اور خیام کا معاصر تھا، اور ان دونون کے درمیان مناظرے ہین،

بیہقی کے فارسی ترجمہ درۃ الاخبار مین ہے،

---

[1] یہ سنین امام صاحب کی تصنیف المنقذ من الضلال اور مولانا شبلی مرحوم کی الغزالی سے لیے گئے ہین،

"حکیمے باوانش و رہنمائی و معاصرِ فیلسوف عمر خیام بود، و میان ایشان مناظرات بسیار و معاشات بے شمار بودہ" (ص ۹۹)

مگر دونوں تذکرہ نگار لکھتے ہیں کہ خیام کا پایہ مظفر سے اونچا تھا، مظفر کو علم جرثقیل اور آلات سازی میں زیادہ کمال تھا، اس نے شاہی خزانہ کے لیے یونانی حکیم ارشمیدس کے اصول پر خالص سونے کے تولنے اور آمیزش کے دریافت کرنے کی ترازو سالہا سال کی محنت میں تیار کی تھی، مگر شاہی خزانچی نے اپنے جرمِ خیانت کے ڈر سے اس کو توڑ ڈالا، مظفر کو جب اپنی اس محنت کی بربادی کا علم ہوا، تو اتنا متاثر ہوا کہ تاب غم نہ لاسکا، اور مر گیا،

یہی دونوں تذکرہ نگار بیہقی اور شہرزوری لکھتے ہیں کہ "مظفر خیام کے برخلاف طلبہ اور شاگردوں پر مہربان رہتا تھا"

یہ مظفر غالبًا وہی ہے جس کو ابن اثیر نے رصد ملک شاہی کے کارکنوں میں خیام کیساتھ، ابو المظفر اسفزاری کے نام سے لکھا ہے، اور جس سے نظامی عروضی ۵۰۶ھ میں بلخ میں خیام کے ساتھ ملا تھا[1]،

درۃ الاخبار کے عنوانِ حال میں "ابو حاتم المظفر الاسفزاری" لکھا ہے، اور خاتمۂ حال میں "حکیم ابو المظفر" لکھا ہے، اور شہرزوری میں "ابو حاتم المظفر الاسفراینی" ہے، اور قفطی نے اپنی اخبار الحکماء میں اس کا نام نہیں لیا ہے، بہر حال یہ ظاہر ہے کہ یہ دونوں نام ایک ہی شخص سے عبارت ہیں، اور جو فرق ہے وہ کاتبوں کی تصحیف ہے،

---

[1] چہار مقالہ عروضی ص ۶۳، گب،

اس کی تاریخِ وفات کسی نے نہین لکھی تاہم نظامی عروضی کے بیان کے مطابق ۵۰۶ھ تک تو وہ زندہ تھا ہی، لیکن فلزات والی ترازو اُس نے جس سلطان کے خزانہ کے لیے بنائی تھی، اُس سے مراد غالباً سلطان سنجر سلجوقی ہے، اگر ایسا ہے، تو ۵۱۵ھ کے بعد جو سنجر کے تسلطِ عام کا زمانہ ہے، مظفر نے وفات پائی، اس تخمینہ کی ایک ور تائید یہ ہے، کہ میزان الحکمۃ کے نام سے فلزاتی ترازو کے طریقوں پر مظفر کے معاصر عبد الرحمان خازن نے جو کتاب لکھی تھی، اور جس کے دو مختلف نسخے مکتبہ آصفیہ حیدرآباد اور کتب خانہ جامع مسجد بمبئی مین ہین، اُن مین سے دوسرے نسخہ (بمبئی) مین اس ترازو کی ساخت پر تصنیفات کا ذکر ۵۱۵ھ مین کیا گیا ہے، اور پہلے نسخہ (حیدرآباد) کے ہشتوین مقالہ مین ان ابو حاتم مظفر اسفزاری کی ترازو الجامع ذوالکفات کا ذکر ہے،

خیّام اپنے ریاضی دان معاصرین مین محمد بن احمد معموری بیہقی کے فضل و کمال کا معترف تھا، ابو الحسن بیہقی، اور شہرزوری لکھتے ہین، کہ "ریاضیات مین یہ (معموری) بنو موسیٰ (خلیفہ مامون عباسی کے معاصر) کا ہم رتبہ تھا، مخروطات مین اُس نے ایک کتاب لکھی تھی، جس سے بہتر اس سے پہلے نہین لکھی گئی، عمر خیام ان علوم مین اُس کی سبقت اور تبحر کا اقرار کرتا تھا" شہرزوری مین ہے،

وعمر الخیامی یعترف بتبریزہ فی تلک العلوم، (ص ۴۷)	اور عمر خیام ان علوم مین اُس کی فضیلت کا معترف تھا،

درۃ الاخبار مین ہے،

"و امام عمر خیام در تفوق و تمیز او از اقران معترف بود" (ص ۱۲۰)

محمد بن احمد معموری بھی رصدِ ملک شاہی مین کام کرتا تھا، یہ رصد خانہ اصفہان مین قائم تھا،

اور اسی کے اطراف مین باطنیہ کا زور تھا سلطان محمد بن ملک شاہ سلجوقی نے جب قلعۂ اصفہان کے باطنیون پر حملہ کیا، تو یہ محمد بن احمد معموری بھی باطنی کے شبہ مین عوام کے ہاتھ سے قتل ہوا، (شہرزوری ص ۴۸ و درۃ الاخبار ص ۱۲۰) سلطان محمد بن ملک شاہ کا یہ حملہ جیسا کہ ابن اثیر مین ہے سنہ ۵۰۰ھ مین ہوا تھا، اس لیے یہی زمانہ اس حکیم کی وفات کا ہوگا،

حکیم کے معاصر شعرا مین عالی رومی نے ربیع المرسوم مین رسالہ تبریزی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ

"در رسالہ تبریزی می نوشتہ کہ عمدۃ الشیوخ واصل معالی سیر شیخ ابوسعید ابوالخیر و مولنا حکیم ناصر خسرو، و شمس الحکما مولنا سنائی و حکیم سوزنی و مولانا نظامی عروضی ہر یک معاصر خیام بودند، و احیانا نامہ اسلات و مکاتبات ابواب استفادہ و موالفت را در کشودندے[1]"

لیکن بعض نام اس فہرست مین صریحاً غلط ہین، چنانچہ ان بزرگون کی وفات کی تاریخین اس معاصرت کے مسئلہ کو حل کرینگی،

۱- ابوسعید ابوالخیر المتوفی سنہ ۴۴۰ھ
۲- حکیم ناصر خسرو، تقریباً سنہ ۴۶۰ھ[2]
۳- سنائی المتوفی سنہ ۵۴۵ھ[3]
۴- نظامی عروضی " بعد سنہ ۵۵۲ھ
۵- سوزنی المتوفی سنہ ۵۶۹ھ

سلطان ابوسعید ابوالخیر کی معاصرت تو ناممکن ہے، اور سوزنی کی بمشکل قابل اعتبار ہے، البتہ ناصر خسرو، سنائی اور نظامی عروضی کی صحیح ہے، مگر ان مین سے ملاقات صرف نظامی عروضی کی ثابت ہے، جیسا کہ اس کے چہار مقالہ مین مذکور ہے،

---

[1] نسخۂ قلمی دار المصنفین ص ۱۳، [2] خسرو کے تصنیفی قرائن سے یہی تاریخ نکلتی ہے، [3] سنائی کی سنہ ۵۲۵ھ تاریخ وفات غلط ہے،

وفات

تعیین عمر ہم نے شروع مین پوری احتیاط اور استدلال سے خیام کی وفات کی تاریخ ۵۲۶ھ اور تاریخ ولادت ۴۳۹ھ قرار دی ہے، اس حساب سے وفات کے وقت اس کی عمر چھیاسی ۸۶ ستاسی ۸۷ برس کی ہوگی،

کیفیت وفات اسکی وفات کا واقعہ بھی نہایت عجیب ہے، اسکا معاصر تذکرہ نگار بیہقی اس کے داماد امام محمد بغدادی سے سنکر لکھتا ہے، کہ خیام ایک دن ابو علی سینا کی مشہور فلسفیانہ تصنیف شفا کی الٰہیات کا مطالعہ کر رہا تھا، جب واحد و کثیر کی بحث پر پہنچا، تو سونے کا خلال کتاب مین رکھکر کتاب بند کردی، اور کہا کہ چند سمجھ دارون کو بلاؤ مجھے وصیت کرنی ہے، پھر وصیت کی، اور نماز کے لیے کھڑا ہوگیا، اس وقت سے پھر نہ کچھ کھایا، نہ پیا، رات کو عشا کی نماز کے سجدہ مین اسکی زبان سے یہ فقرے ادا ہورہے تھے، کہ "یا الٰہا! تو جانتا ہے کہ مین نے اپنے امکان بھر تجھکو جانا، تو مجھے معاف کر، کہ مین نے تجھکو جتنا بھر بھی جانا، وہی تیرے حضور مین میرا وسیلہ ہے" یہ کہتے کہتے وہ مرغ خوشنوا ہمیشہ کے لیے خاموش ہوگیا[1]،

خاقانی نے مرثیہ نہین لکھا صاحب نظام الملک نے اس موقع پر خاقانی کا جو مرثیہ نقل کیا ہے[2]، وہ حکیم غیاث الدین عمر بن ابراہیم خیام کی موت پر نہین بلکہ حکیم کافی الدین عمر بن عثمان کی موت پر ہے، جو خاقانی کا چچا تھا اور جسکی تربیت مین وہ پلا تھا،

مدفن خیام نے نیشاپور مین وفات پائی، اور وہین کے ایک گورستان مین جسکا نام حیرہ تھا، دفن ہوا[3]،

---

[1] تاریخ الحکماء بیہقی و شہرزوری [2] نظام الملک طوسی مطبع نامی کانپور صفحہ ۵۰۲ [3] چہار مقالہ عروضی سمرقندی صفحہ ۶۳ گب،

قبر[۱]

خیام نے اپنی قبر کی نسبت اپنی زندگی مین ایک عجیب پیشین گوئی کی تھی، جو حرف حرف پوری ہوئی، نظامی عروضی کہتا ہے، کہ ۵۰۶ھ مین شہر بلخ مین بردہ فروشون کی گلی مین امام عمر خیام اور خواجہ مظفر اسفزاری ٹھہرے تھے، مین اُن سے ملنے گیا، خیام نے باتون باتون مین کہا کہ میری قبر ایسی جگہ ہوگی، جہان ہر موسم بہار مین، بادِ شمال اُس پر پھول برسائیگی، عروضی کہتا ہے کہ خیام کی یہ پیشین گوئی مجھے محال معلوم ہوئی، لیکن مین جانتا تھا کہ امام خیام لغو نہین بکتا، ۵۳۰ھ مین نیشاپور پہنچا، تو چار (یا چند) سال ہوئے تھے، کہ وہ زیر خاک ہو چکا تھا، مجھ پر اُسکی استادی کا حق تھا، جمعہ کے دن اُس کی زیارت کو گیا، ایک شخص کو اپنے ساتھ لے گیا کہ اس کی قبر کا پتہ بتائے، وہ مجھکو گورستان حیرہ مین لے گیا، بائین ہاتھ مڑا، تو باغ کی دیوار کے نیچے قبر پائی، دیکھا کہ امرود اور زردآلو کے درخت لگے ہین، اور پھولون کی اتنی پتیان اُس پر گری ہین کہ قبر بالکل ڈھک گئی ہے، اس وقت مجھکو بلخ کا واقعہ یاد آیا اور رو پڑا،

مزید احتیاط کے لیے ہم اس موقع پر چہار مقالہ کی اصل عبارت نقل کر دیتے ہین، ساتھ ہی

---

[۱] ایک عجیب حادثہ:- مین اس وقت جب قلم نے یہ لفظ لکھا تار یون نے میرے عزیز داماد سید علی اشرف مرحوم کی وفات کی خبر کا تار لا کر ہاتھ مین دیا، انا للہ، مرحوم چار برس سے سل مین مبتلا تھا، اُس کی جوانمرگی کا ماتم!

غمزدہ سلیمان (۲۱ر نومبر ۱۹۳۰ء)

ہمارے فاضل دوست پروفیسر عبدالقادر صاحب (دکن کالج پونہ) نے چہار مقالہ کا جو ایک نیا قلمی نسخہ دریافت کیا ہے، اس کے تقابل سے جو اختلافاتِ نسخ نظر آتے ہیں، اُن کو بھی حاشیہ میں لکھ[1] دیتے ہیں،

قزوینی کا مطبوعہ نسخہ

"خواجہ امام[2] عمر خیامی[3] و خواجہ امام[4] مظفر اسفزاری نزول کردہ بودند و من بدان[5] خدمت پیوستہ بودم در میان مجلس عشرت از حجۃ الحق عمر شنیدم[6] کہ او گفت گور من در موضعی باشد[7] کہ ہر بہاری شمال بر من[8] گل افشان میکند، مرا این سخن مستحیل نمود و دانستم کہ چنوئی گزاف نہ گوید، چون در سنۂ[9] ثلثین بنشابور رسیدم چہار[10] (چند۔ن) سال بود تا آن بزرگ روی در نقاب خاک کشیدہ بود و عالم سفلی از وی یتیم ماندہ، و او[11] را بر من حق استادی بود، آدینۂ[12] بزیارت او رفتم و یکی را با خود ببردم کہ خاک او[13] بمن نماید مرا بگورستان حیرہ بیرون آورد و بدست چپ گشتم[14] در پائین[15] دیوار باغی خاک او دیدم[16] نہادہ و درختان[17] امرود و زردآلو سر از آن[18] باغ بیرون کردہ[19] و چندان برگ شکوفہ بر خاک او ریختہ بود کہ خاک[20] او در زیر گل پنہان[21] شدہ بود،

---

[1] (المبنی فی الاقلمی نسخہ) [2] عمر خیام [3] خواجہ مظفر [4] اسفرانی [5] من بخدمت [6] پرسیدم [7] بود [8] بر او گل افشان کند [9] چنین مرد [10] وچند سال بود کہ آن [11] ادرا حق استادی [12] روز ادینہ [13] تا [14] او را [15] گشتیم [16] پایان [17] خاک او نہادہ [18] و درختان زردآلو [19] سر از آن باغ [20] کشیدہ [21] برگ و شگوفہ [22] ناپدید گشتہ پس مر آن حکایت،

"چہار مقالہ کا یہ قلمی نسخہ جس کا پروفیسر صاحب نے پتہ چلایا ہے بمبئی میں ملا فیروز کے کتب خانہ میں ہے، یہ نسخہ مستقل طور پر نہیں لکھا گیا ہے بلکہ کتاب وصایاے نظام الملک کے حواشی پر درج ہے، سنہ کتابت معلوم ہوتا ہے چھوٹ گیا ہے گو وصایا کے اختتام پر دیا ہوا ہے، مگر صاف نہیں، چہار مقالہ کے آخر میں یہ عبارت ہے، "تمت رسالۃ مجمع النوادر بتمم فی حجہ سنہ" وصایا کے اختتام پر یہ عبارت ہے:۔

"تمت الوصایاے سلطان الوزراء خواجہ نظام الملک علیہ الرحمۃ والمغفرۃ بتاریخ شانزدہم ذیقعدہ ۱۱...ہ من ہجرۃ"

اس نسخہ کے پہلے ورق کی پشت پر ایک مربع مہر ہے جس میں یہ عبارت اور سنہ ہے:۔ "تقرّب الحسن الحسینی ۱۱۹۴ھ"

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ نسخہ ۱۱۹۴ھ کے پیشتر کا ہے، مجمع النوادر کے آخر میں سنہ کے نیچے جو ...ہ لکھا ہے غالباً ...

تلامذہ

خیام بخیل العلم تھا؟ | خیام کی نسبت یہ عام شکایت کیگئی ہے، کہ وہ اپنے علم مین بخیل تھا، اسی لئے نہ اُس نے بڑی بڑی تصنیفات کین، اور نہ وہ طالب علمون اور شاگردون کے ساتھ لطف سے پیش آتا تھا، بیہقی اور شہرزوری مین ہے،

ولہ ضنّۃ بالتصنیف والتعلیم	اس کو تصنیف کرنے اور سکھانے مین بخالت تھی،

ابو حاتم مظفر اسفرائنی کے حال مین شہرزوری مین ہے،

وکان رؤفا بالمتعلمین والمستفیدین	خیام کے برخلاف ابو حاتم مظفر طالب علمون
علی خلاف طبیعۃ الخیامی (ص۲۵)	اور شاگردون پر مہربان تھا،

اس کا سبب | غالبًا یہی سبب ہے کہ خیام کے تلامذہ کا حلقہ بہت مختصر ہے، اور یہ بھی وجہ ہے کہ وہ آخر عمر مین جب اہل کمال استادی کے مرتبہ کو پہنچتے ہین کلا دم، یہانتک ترقی کر چکا تھا، اور اس منزل مین آکر تعلیم و تعلّم، درس و تدریس، اور استادی و شاگردی سب ہیچ نظر آتی ہے، خود اوس کی ایک رُباعی ہے،

یک چند بکودکی باُستاد شدیم	یک چند باستادی خود شاد شدیم
پایانِ سخن نگر کہ مارا چہ رسید	چون آب برآمدیم و چون باد شدیم

(نسخۂ بوڈلین)

چند شاگردون کے نام | بہرحال اس کے دو تین شاگردون کے نام بمشکل معلوم ہوئے ہین،

۱۔ ابو المعالی عبداللہ بن محمد میانجی عین القضاۃ، یہ خیام اور امام احمد غزالی المتوفی ۵۲۰ھ کے برادر امام محمد غزالی دونون کے شاگرد تھے، انھون نے گویا (خیام کے) فلسفہ اور (امام احمد غزالی) تصوف کو ملا کر ایک نئی چیز کھڑی کی، وزیر ابو القاسم استرآبادی نے کسی عداوت کے سبب اُن کو پھانسی دیدی، کشف الظنون مین ۵۲۵ھ تاریخ وفات لکھی ہے، شہرزوری مین ہے،

کان من تلامذۃ الخیامی وتلامذۃ احمد الغزالی وخلط کلام الصوفیۃ بکلام الحکماء، (ص ۴۹)

درۃ الاخبار (ص ۹۱) مین مزید یہ ہے کہ انھون نے اپنی اس کتاب کا نام زبدۃ الحقائق رکھا تھا اس کے قلمی نسخے لاہور یونیورسٹی اور انڈیا آفس کے کتبخانون مین موجود ہین،

۲۔ دوسرا شخص حکیم علی بن محمد حجازی قاینی ہے، بیہق مین اس کا قیام رہتا تھا، سلطان سنجر سلجوقی (۵۱۱ھ-۵۵۲ھ) اور خوارزمشاہ اتسز بن محمد (۵۲۱ھ-۵۵۱ھ) کے نام سے کتابین لکھی ہین، ۵۴۲ھ مین نوے سال کی عمر مین وفات پائی،

"او از شاگردان امام عمر خیام بود" (درۃ الاخبار ص ۱۰۶)

ان کے علاوہ ایک شخص اور ہے،

۳۔ احمد بن عمر بن علی نظامی عروضی سمرقندی، سمرقند کا باشندہ تھا، ملوک غور کے دربار مین رہتا تھا، چہار مقالہ کا مصنف ہے، اس نے اپنی یہ کتاب (حسب تحقیق عبدالوہاب قزوینی محشی چہار مقالہ) ۵۵۱ھ اور ۵۵۲ھ کے درمیان لکھی، یہ شاعر، ادیب، اور منجم تھا، بہرحال وہ اپنے

کو خیام کا شاگرد اور اس کو اپنا استاد کہتا ہے، (چہار مقالہ ص ۶۳) وہ خود بھی منجم تھا (ص ۶۶)
اور اُس نے خیام کا ذکر بھی منجمین کے زمرہ مین کیا ہے اس سے قیاس ہوتا ہے کہ وہ علم نجوم ہی
مین خیام کا شاگرد تھا،

ایک فقیہ شاگرد کا قصہ آثار البلاد مین زکریا قزوینی المتوفی ۶۸۲ھ نے ایک قصہ لکھا ہے کہ ایک فقیہ
صاحب صبح تڑکے آکر خیام سے فلسفہ کا درس لیتے تھے، اور جب اپنے معتقدون کے حلقہ مین بیٹھتے
تھے تو اُس کو برا بھلا کہتے تھے، خیام کو اس کی خبر لگی تو اُس نے ایک سنجیدہ مذاق کیا، سویرے ہی
اس نے چند ڈھول بجانے والون کو گھر مین چھپا کر بٹھا دیا، جب فقیہ صاحب حسب دستور سبق پڑھنے
آئے تو اُس نے ڈھول والون کو اشارہ کیا، انھون نے ڈھول پیٹنا شروع کیا، لوگ جمع ہو گئے،
تو اُس نے کہا دیکھو یہ تمھارے فقیہ شہر تم سے چھپکر مجھ سے پڑھنے آتے ہین، اور تم مین بیٹھ کر مجھے برا
بھلا کہتے ہین[۱]،

آثار البلاد ۶۷۴ھ کی تصنیف ہے،

کیا امام غزالی بھی شاگرد تھے؟ ربیع المرسوم مین عالی رومی نے کسی کتاب سے (حوالہ کا صفحہ ہمارے نسخہ
سے کھو گیا ہے) نقل کیا ہے، کہ امام غزالی باصرار حکیم خیام کے شاگرد ہوئے، اور بارہ برس اوسکی
صحبت مین رہے، وہ برابر خیام سے تدریس کی اجازت مانگتے تھے مگر وہ نہین دیتا تھا، آخر ایک
دن مستی کی حالت مین اجازت دیدی، رومی کی اصل عبارت یہ ہے،

گویند کہ پیشوائے بزرگوار عالی، امام محمد بن محمد غزالی، از خدمت حکمت مآبی استفادہ علم حکمی فرمودی،

---

[۱] آثار البلاد واخبار العباد زکریا قزوینی، ذکر نیشاپور ص ۳۱۸،

اما حکیم مشار الیہ تعلیم وتدریس را رخصت نمودے، بعد از ابرام والحاحے کہ می بودے بحالت مخموری افادہ بیک دو کلمہ چراغ تعہد بر فزودے، تا دوازدہ سال بدین نہج ومنوال، امام ہمام خجستہ خصال بمذاکرۂ علوم مشغوف ومیال گشتی، وکتاب حکمۃ العین را در اثناے آن توغل نوشتے، باز برخصت حکیم بمشہد رضویۂ کرامت نعیم میرفتے، اما مقصود ایشان ازین تعلم واذعان، بطلان براہین حکما روشناسان بودے[1]"

امام غزالی کا استفادہ ممکن ہے، مگر امام موصوف کے احوال مین کسی نے خیام کا نام نہین لیا ہے، اس لیے یہ بیان مشکوک ہے، خصوصاً بارہ سال کا زمانہ اس طرح گذارنا، امام غزالی کے حال مین، قابل ترک واقعہ نہ تھا، مگر نہ تو امام نے اپنے احوال مین اور نہ تذکرہ نگارون نے انکے حالات مین اسکا ذکر کیا ہے، پھر حکمۃ العین نام کی کوئی کتاب امام کی مصنفات کی فہرست مین نہین، حکمۃ العین عربی فلسفہ کی جو ایک مشہور کتاب ہے، وہ نجم الدین علی کاتبی قزوینی المتوفی ۶۷۵ھ کی تصنیف ہے،

البتہ بیہقی نے تاریخ الحکما مین غزالی اور خیام کی ملاقات اور سوال وجواب کا حال لکھا ہے جو اوپر گذر چکا ہے،

---

[1] ربیع المرسوم ص ۱۴، صفحات، دار المصنفین مین لگائے گئے ہین،

تصنیفات

خیام پر تصنیفی بخل کا الزام | خیام کی نسبت بیہقی نے لکھا ہے، اور شہرزوری نے اس کو نقل کیا ہے، کہ "وہ تصنیف مین بخیل تھا" بیہقی ۵۰۷ھ مین اس سے ملا تھا، یہ خیام کے اواخر زندگی کے سال ہین ان تذکرہ نویسون نے اس کی تعلیم و تصنیف کے عدم ذوق کو علمی و تعلیمی بخل پر محمول کیا ہے، لیکن درحقیقت ایسا نہین معلوم ہوتا جس شخص نے بڑی ہی کاوش و جدوجہد سے جبر و مقابلہ کے اصول پر بے مثال کتاب تصنیف کی ہو، اور اصول اقلیدس پر محققانہ کتاب لکھی ہو، اور مشاہدات فلکی کی زیچ تیار کی ہو، اس کو کوئی بخیل بعلم نہین کہہ سکتا، مگر رباعیات خیام کے پڑھنے والے سے یہ راز چھپا نہین رہ سکتا کہ حکیم خیام اواخر عمر مین فلسفہ دانی کے اس درجہ پر پہنچ گیا تھا جہان ہر حکیم اپنے علم کے کمال اور زندگی کے پایانِ کار مین پہنچ جاتا ہے، یعنی مرتبہ علم کی ہیچ میرزی، دانستہ نادانی، اور عالمانہ اقرار جہل،

"معلوم شد کہ ہیچ معلوم نہ شد"

دل گفت مرا علم لدنی ہوس است　　تعلیم کن اگر ترا دسترس است

گفتم کہ الف، گفت دگر ہیچ مگو　　درخانہ اگر کس است یکحرف بس است

(" خیام " نسخہ بوڈلین)

یکچند بکودکی باستاد شدیم | یکچند باستادی خود شاد شدیم
پایان سخن نگر کہ مارا چہ رسید | چون آب درآمدیم و چون باد شدیم

ولہٗ

من ظاہر نیستی و ہستی انم | من باطن ہر فراز و پستی انم
با این ہمہ از دانش خود شرمم باد | گر مرتبہ ور رائے مستی انم

ولہٗ

از درس علوم جملہ بگریزی بہ | واندر سر زلف دلبر آویزی بہ

(نسخہ بوڈلین)

ان اشعار سے ثابت ہے، کہ خیام اواخر عمر مین علم کے کس رتبہ پر تھا، اور اس لئے نوآموزگاران علم وفن جو ابھی تک "علوم و فنون" کے طلسمات مین پھنسے تھے، اس کو "بخیل العلم" سمجھنے مین درحقیقت معذور سمجھے جا سکتے ہین، اسی سے یہ نظریہ بآسانی قیاس مین آسکتا ہے کہ خیام کی جن تصنیفات مین سعی و محنت اور جدّ و جہد آشکارا ہے، وہ اُس کے آغاز و اواسط عمر کی کمائی ہے، انتہائے عمر کی نہین، اور رباعیات جنمین اس کے اس خیال کی بہتات ہے، اُس کے اواخر عمر کا سرمایہ ہین،

تصنیفات کے نام خیام کی تصانیف کا ذکر سب سے پہلے بیہقی مین ملتا ہے، بیہقی نے اس کے حسب ذیل تین رسالون کے نام لیے ہین،

۱- رسالہ مختصر طبیعیات،

۲- رسالہ بحث وجود،

۳- رسالہ کون و تکلیف،

انھین تینون رسالون کے نام شہرزوری نے بتائے ہین،

تاریخ الفی مین اس کے دو نئے رسالون کے نام ہین،

۴۔ میزان الحکم (فلزات کے وزن دریافت کرنے مین)

۵۔ رسالہ لوازم الامکنہ (انقلاب موسم اور مختلف اقلیمون کے اختلاف آب و ہوا کے بیان مین)

حاجی خلیفہ چلپی نے زیچ کے بیان مین لکھا ہے،

۶۔ زیچ ملک شاہی لعمر الخیام،

بروکلمن نے (BROCKELMAN) تاریخ علوم عرب مین اسکی دو اور کتابون کے پتے دیئے ہین،

۷۔ رسالہ فی الاحتیال لمعرفۃ مقداری الذہب و الفضۃ،

۸۔ رسالہ فی شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس،

حاجی خلیفہ نے کشف الظنون مین اس کے ایک اور رسالہ کا تذکرہ کیا ہے،

۹۔ رسالہ فی الجبر و المقابلۃ،

۱۰۔ خیام نے اپنے اسی رسالہ جبر و مقابلہ مین اپنی ایک اور تصنیف کا حوالہ دیا ہے[1]،

کتاب البرہان علی طرق استخراج اضلاع المربعات والمکعبات،

علمائے مصر مین سے ایک صاحب محی الدین صبری کردی (شیخ المقرا بسلطان قلاؤن مصر) نے ۱۳۳۰ھ مطابق ۱۹۱۷ء مین مطبع سعادت مصر سے ابو علی سینا اور عمر خیام وغیرہ کے چند رسائل کا مجموعہ شائع کیا ہے، اور اس کا نام جامع البدائع رکھا ہے، اس مجموعہ مین بوعلی سینا

---

[1] رسالہ جبر و مقابلہ خیام مطبوعہ پیرس ۱۸۵۱ء صفحہ ۹

کے چند رسالے تو بو علی سینا کے اس مجموعۂ رسائل سے لیے گئے ہین، جو ۱۸۹۴ء مین لیڈن مین چھپا تھا اور اس کے نام کے بقیہ رسائل اور عمر خیام کے تین رسالے ناشر نے نور الدین بک مصری کے کتبخانہ سے حاصل کئے ہین، یہ مجموعۂ رسائل کتبخانۂ مذکور مین ۶۹۹ھ کا لکھا ہوا ہے، اور نہایت عتیق ہے[۱]

اس مجموعہ مین خیام کے یہ تین رسالے ہین،

۱۱- پہلا رسالہ کون و تکلیف،

۱۲- دوسرے رسالہ مین مسائل ثلاثہ، تین سوالون کے جواب ہین، کیا خدا شر کا مبدا ہے؟ جبر و قدر مین حق کیا ہے؟ باقی کی صفت زائد بر ذات ہے؟

۱۳- تیسرے رسالہ کا عنوان الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی ہے، ناشر یا کسی دیباچہ نگار نے لکھا ہے کہ اس مین موجود اعلیٰ کے علم کو استدلال سے حاصل کرنے کے استحالہ اور علم اعلیٰ (الہیات) کے موضوع کی تعیین کی گئی ہے، لیکن یہ درحقیقت بحث وجود پر ہے،

۱۴- اسی بحث وجود پر اس کا ایک اور رسالہ ملتا ہے، جس کے تین نسخے اسوقت ہمارے سامنے ہین، پہلا نسخہ ہندوستان ہی مین پروفیسر شیخ عبد القادر صاحب (پونہ) کے پاس ہے، اور جو جناب عبد القادر بن جمال الدین نائکی بی اے، ایم ال سی، رئیس بیجاپور، حال ساکن ہُبلی، احاطہ بمبئی کی ملکیت ہے، شیخ صاحب موصوف کے پاس صوفیانہ و فلسفیانہ رسائل کا ایک قلمی مجموعہ ہے، جس مین ارسطو، فارابی، ابو علی سینا، شیخ الاشراق مقتول سہروردی، ملا افتخار الدین دامغانی، اور میر محمد باقر داماد المتوفی سنہ ۱۰۴۰ھ کے رسائل ہین، خط ایرانی نستعلیق ہے، مجموعہ کے ایک رسالہ (مختصر من قول الحکیم ارسطو فی النفس)

[۱] دیکھو خاتمۂ جامع البدائع مطبوعۂ مطبع سعادت، مصر، ص ۲۰۵، سنہ ۱۳۳۰ھ،

پر کتابت [۱] کا سال ۱۰۲۶ھ لکھا ہے،

اس مجموعہ مین ایک مختصر عربی رسالہ ہے، جس کی لوح پر "رسالۃ للحکیم عمر الخیام" بخط کاتب مرقوم ہے، رسالہ کا پہلا فقرہ دو سطر کی حمد و نعت کے بعد یہ ہے، الاوصافُ للموصوفاتِ علی ضربین، رسالہ کے آخر مین ستعرف تفصیل ھذا الکلام بعد ھذا الفصل ہے، لیکن چند سطرون کے بعد یہ رسالہ ختم ہوجاتا ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ناقص ہے،

اس رسالہ کے دو اور نسخے برلن کتبخانہ مین موجود ہین، ان دونون کے فوٹو بھی ڈاکٹر زبیر صاحب صدیقی کے ذریعہ سے مجھ تک پہنچے ہین، ان دونون مین سے ایک کے اول پر اور دوسرے کے آخر مین رسالہ کا نام "رسالۃ الوجود" لکھا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خیام کا دوسرا رسالۂ وجود ہے، یہ دونون نسخے بھی اسی طرح تمام ہوئے ہین،

۱۵- ۱۹۰۸ء مین حضرۃ الاستاذ علامہ شبلی نعمانی مرحوم نے مجھے حیدر آباد دکن بھیجا تھا کہ وہان جاکر نواب عماد الملک مولوی سید حسین بلگرامی مرحوم کے کتب خانہ سے وہ کتابین لے آؤن، جو نواب صاحب نے ندوۃ العلماء کو دی تھین، اس تعلق سے مین نے تقریباً ایک مہینہ نواب صاحب مرحوم کے ساتھ اُن کے کتب خانہ مین کتابون کے نکالنے اور رکھنے کا کام کیا، نواب صاحب مرحوم بنفس نفیس اسٹول پر چڑھکر ایک ایک کتاب کو نکال کر دیتے جاتے تھے، اور مین اُن کو علیحدہ رکھتا جاتا تھا، اسی ضمن مین ایک مختصر سے فارسی رسالہ پر نظر پڑی، جس پر مکاتبات عمر خیام و

---

[۱] "این کتاب با رسالہاے عربی و فارسی از حضرت . . . . . وکشاف معضلات حقایق، یعنی حکیم الملک صاحب ادام اللہ تعالی این فقیر خاکسار یوسف علی الفقار دائم الحال در دعا بودہ با تمام رسانید ۱۰۲۶ھ"
لفظ حکیم الملک" صاحب" سے ظاہر ہوتا ہے، کہ حکیم الملک اور کاتب گو ایرانی ہین، مگر دونون ہندوستان مین تھے ۱۰۲۶ھ جہانگیر کا عہد حکومت ہے، اور اس مین حکیم الملک گیلانی مشہور تھے، (دیباچہ تزک جہانگیری، اسماے حکما،)

...... (دوسرے ناموں کا نام یاد نہین) لکھا تھا، اور اُسکی لوح پر مرقوم تھا "یکے از نوادرِ کتبخانۂ بلگرام"۔ رسالہ کی زبان فارسی، اور اوراق کی تقطیع چھوٹی تھی، اور ضخامت کا اندازہ سو سوا سو صفحون کا ہے، مین نے وہ رسالہ بھی بدنصیب ندوہ کی قسمت مین شامل کر دیا، اور رقیبانِ نگاہ پر آکر وہ رسالہ صاحبِ خانہ اور دوسرے لوگون کو دکھایا، اور پھر اس کو اپنی ناتجربہ کاری سے کتابون کے ڈھیر مین شامل کر دیا، دوسرے دن جب اس خرمن مین اس خوشۂ پروین کو تلاش کیا، تو اُس کو ناپید پایا، دل پر بجلی سی گر پڑی، اور آج تک وہ زخم تازہ ہے، ہزار تلاش پر بھی کچھ پتہ نہ چلا کہ اس کو زمین ہی کھا گئی یا آسمان، لیکن بہرحال وہ حیدرآباد ہی کی زمین و آسمان مین ہے، عالی رومی نے رسالۂ تبریز کے حوالہ سے لکھا ہے کہ "...... و مولنا نظامی عروضی ہر یک معاصرِ خیام بودندی، و احیاناً بمراسلات و مکاتبات ابواب استفادہ و موالفت را درکشودندی" اس فقرہ سے ہم کو اسی "یوسف گم گشتہ" کی "بوے پیراہن" آتی ہے،

۱۶۔ رسالہ مکعبات (اس کا ذکر گنجِ دانش محمد تقی خان حکیم مطبوعۂ اصفہان ۱۳۰۵ھ مین ہے)

۱۷۔ عرائس النفائس (شہرزوری نے غلطی سے ذکر کیا ہے[1])

۱۸۔ رباعیات و اشعار کا مجموعہ،

اسکے حسبِ ذیل دو نئے رسالون کا ذکر فریڈرک روزن نے اپنے مطبوعہ رباعیاتِ عمر خیام کے دیباچہ مین کیا ہے:

۱۹۔ رسالۂ نوروزنامہ،

۲۰۔ باب در مجموعۂ روضۃ القلوب، (دیباچۂ مجموعۂ رباعیات مطبوعہ کاویانی پریس برلن)

---

[1] اس غلطی کا ازالہ آگے ہوگا،

۲۱- رسالہ بالعجمیۃ فی کلیات الوجود (بروکلمن، وقزوینی در حواشی چہار مقالہ)

تصانیف کی تعداد | یہ تمام تصانیف جنکا ذکر اوپر گذرا ہے، تعداد مین (۲۱) ہین لیکن درحقیقت اُن مین بعض مکرر ہین، اور بعض بے سند ہین، میرے خیال مین رسالہ نمبر (۱) "مختصر در طبعیات"، اور رسالہ نمبر (۵) "لوازم الامکنۃ" ایک ہین، اس کے رسائل مختصر مضامین ہین جن کے کوئی نام نہین لوگ موضوع بیان کو دیکھکر ان کو مختلف نامون سے یاد کرتے ہین، اسی طرح "میزان الحکم" اور "رسالۃ فی الاحتیال لمعرفۃ مقداری الذہب والفضۃ" ایک ہین، رسالہ "البرہان علی طرق استخراج المکعبات" (۱۵) اور "رسالہ مکعبات" (۱۶) ایک ہین، رسالہ نمبر (۳) کون و تکلیف اور رسالہ نمبر (۱۱) تو ظاہر ہے کہ ایک ہی ہین، اور رسالہ نمبر (۱۲) مسائل ثلاثۃ، رسالہ کون و تکلیف (۳ و ۱۱) ہی کا تتمہ ہے، اور رسالہ نمبر (۱۳) و رسالہ نمبر (۱۴) باہم مسلسل و مربوط اور ایک ہی زنجیر کی ٹوٹی ٹوٹی کڑیان معلوم ہوتی ہین، رسالہ بحث وجود نمبر (۲) یا تو یہی ہین یا فارسی رسالہ کلیات الوجود نمبر (۲۱) ہے، نمبر (۲۰) "باب روضۃ القلوب" درحقیقت اسی "رسالہ بالعجمیۃ فی کلیات الوجود" نمبر (۲۱) کا آخری باب ہے، یہ علیحدہ کوئی چیز نہین،

تصنیفات کی صحیح فہرست | اب اس کی تصنیفات کی صحیح اور مرتب فہرست حسب ذیل ہے،

نام	حوالہ
۱- رسالہ مکعبات	(جبر و مقابلہ خیام مین اسکا حوالہ ہے)
۲- رسالہ جبر و مقابلہ،	(چلپی نے کشف الظنون مین ذکر کیا ہے)
۳- رسالہ شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس	(بروکلمن)

نام	حوالہ
۴۔ زیج ملک شاہی،	(تحفہ شاہیہ وچلپی)
۵۔ رسالہ مختصر درطبیعیات (بیہقی) یا لوازم الامکنۃ	(تاریخ الفی)
۶۔ میزان الحکم (تاریخ الفی) یا رسالۃ فی الاحتیال لمعرفۃ، مقداری الذہب والفضۃ	(بروکلمن)
۷۔ رسالۂ کون وتکلیف و رسالۂ اسلۂ ثلاثہ	(بیہقی وشہرزوری)
۸۔ رسالۃ فی کلیات الوجود (فارسی)	(بروکلمن)
۹۔ رسالۂ موضوع علم کلی و وجود، (عربی)	(بیہقی وشہرزوری)
۱۰۔ رسالۂ اوصاف یا رسالۃ الوجود (عربی)	"
۱۱۔ بعض عربی اشعار،	
۱۲۔ رباعیات فارسی،	
۱۳۔ مکاتباتِ خیام و...... (فارسی)	(گم شدہ)

تصانیف پر تبصرہ

۱۔ رسالہ استخراجِ اضلاعِ مربعات

و

ملعّبات

خیّام کی تصنیفات مین غالباً یہی اوسکی سب سے پہلی تصنیف ہے لیکن اسکا ذکر اس کے کسی سوانح نگار نے نہین کیا ہے، حالانکہ اُس نے خود اپنے رسالہ جبر و مقابلہ مین اس کا بہ تصریح نام لیا ہے،

شمس الملک خاقان بخارا کے حال مین پہلے اور پھر رسالہ جبر و مقابلہ کے بیان مین آگے جو کچھ قرائن جمع کئے گئے ہین، اور کئے جائین گے، اُن سے بخوبی ہویدا ہے کہ اس کا رسالہ جبر و مقابلہ ۷۶۶ھ اور ملک شاہی دور سے پہلے کی تصنیف ہے، اس ابتدائی تصنیف مین خیّام نے اپنے اس رسالہ کا ضمناً نام لکھا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کا یہ مختصر رسالہ، اس کے رسالۂ جبر و مقابلہ سے بھی پہلے کی تصنیف ہے، وہ پہلے یہ بیان کرتا ہے، کہ مربع اور مکعب چیزون کے اضلاع دریافت کرنے کے چند طریقے اہل ہند کو معلوم تھے، جو معمولی استقرار پر مبنی ہین، اور وہ

ایک سے لیکر نو تک کے مرتبعات ہین یعنی ایک، دو، تین کے مربعات اور اسی طرح اُن کے مضروبات جیسے دو کو تین مین ضرب دیکر حاصل ضرب نکالا جائے"

غالباً اس بیان سے اس کا مقصود وہ طریقۂ حساب ہے جس کو ہم اہل ہند "پہاڑا" کے نام سے جانتے ہین، اسکی اصل عبارت یہ ہے،

وللهند طرقٌ فی استخراج اضلاع المربّعات والمکعّبات مبنیة علی استقراءٍ قلیلٍ، وهو معرفة مربّعات الصّوَر التسعة، اعنی مربّع الواحد والاثنین والثلاثة وکذالک مضروب بعضها فی بعض اعنی مضروب الاثنین فی الثلاثة ونحوها، (ص)

اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ ہماری ایک کتاب اس طریقۂ حساب کے صحیح ہونے اور اس سے صحیح مطلوب حاصل کرنے کی دلیلون پر ہے، اور ہم نے اس کی بہت سی قسمین اور اضافے کی ہین یعنی مالُ المال، مالُ الکعب، کعبُ الکعب وغیرہ کے اضلاع کو دریافت کرنے کے

له اعلم انّ اصحاب الجبر والمقابلة یسمون العدد المجهول شیئاً، ومضروب ذلك العدد المجهول فی نفسه مالاً، وحاصله فی المال کعباً ومکعّباً، وحاصله فی الکعب سُمّی مال مالٍ، وحاصله فی مال مال سُمّی مال کعبٍ، وحاصله فی مال الکعب سُمّی کعب کعب، (مفاتیح العلوم خوارزمی مطبوعۂ بریل ص حاشیہ)

جبر و مقابلہ والے عددِ مجہول کو شئی کہتے ہین، اور اسی عدد مجہول کو اسی سے ضرب دے کر مضروب کو مال، اور مال کے حاصل ضرب کو کعب اور مکعب اور کعب کے حاصل ضرب کو مالُ المال، اور مال المال کے حاصل کو مال کعب، اور مال کعب کے حاصل کو کعب الکعب،

قواعد، جہان تک بھی ہو، یہ قواعد اب تک کسی نے نہین دریافت کئے تھے، ان قواعد کے دلائل، عددی ہین جو کتاب الاسطقسات کے عددیات پر مبنی ہین،

اس کی اصل عبارت یہ ہے،

ولنا کتابٌ فی البرھان علی صحۃ تلک الطرقِ، وتادیتھا الی المطلوبات وقد غزرنا انواعھا اعنی من استخراج اضلاعِ مال المال ومال الکعب وکعب الکعب بالغاً مّا بلغ، ولم یُسْبق الیہ، وتلک البراھین انماھی براھین عددیۃ مبنیۃ علی عددیات کتاب الاسطقسات[۱]،

صاحب نظام الملک نے گنج دانش مؤلفہ محمد تقی خان حکیم (مطبوعہ اصفہان ۱۳۰۵ھ ص ۵۲۳ بضمن حالات نیشاپور) کے حوالہ سے اس کی ایک کتاب کا نام "علم المساحۃ والمکعبات" ذکر کیا ہے[۲]، معلوم نہین اس کی قدیم سند کیا ہے، بظاہر یہ اسی "رسالۂ استخراجِ اضلاعِ مربعات ومکعبات" کا دوسرا نام معلوم ہوتا ہے،

۲- جبر ومقابلہ

یہ خیام کی دوسری کتاب ہے اس کا پورا نام "رسالۃٌ فی براھین الجبر والمقابلہ" ہے، حاجی خلیفہ چلپی نے کشف الظنون مین جبر ومقابلہ کے تحت مین اسکا ذکر کیا ہے، اور اسکی چند سطرین نقل کی ہین، جو مطبوعہ نسخہ کے مطابق ہین،

---

[۱] یہ دونون عبارتین رسالہ جبر ومقابلہ خیام کے ص ۹ مین ہین، مطبوعہ پیرس [۲] نظام الملک طوسی ص ۴۵۶، کانپور،

اس کتاب کا قلمی نسخہ ہولینڈ کی لائیڈن لائبریری مین تھا، یورپ مین اسکا پہلا حوالہ ۱۷۴۲ء مین گیرالڈ میرمین (GERALD MEERMAN) نے اپنی کتاب کے دیباچہ مین دیا، پھر موسیو سیدیو (SEDELLOT) نے ۱۸۳۴ء کے ایشیاٹک سوسائٹی جرنل کے ایک مضمون مین دیا، پھر اس کا دوسرا نسخہ پیرس کے کتب خانہ مین ملا، آخر ایشیاٹک سوسائٹی پیرس کے ایک فاضل ممبر موسیو ایف ویپکے (F. WOEPCKE) نے ۱۸۵۱ء مین اس کو فرنچ ترجمہ کیساتھ پیرس سے چھاپ کر شائع کیا[۵۱]،

یہ مطبوعہ رسالہ (۵۱) صفحون کے باریک ٹائپ مین ہے،

خیام نے یہ کتاب میرے خیال مین جیسا کہ پہلے کہا جاچکا ہے ۴۶۷ھ سے پہلے ترکستان کے کسی شہر، بخارا یا سمرقند مین شمس الملک خاقان بخارا کی مملکت مین لکھی ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ اس وقت تک شمس الملک تک نہین پہنچا تھا، ورنہ وہ اپنی کتاب اسی قدر شناس کے نام جو اس کو تخت پر اپنے ساتھ بٹھاتا تھا معنون کرتا، لیکن اس نے اپنی یہ کتاب سمرقند کے ایک دولتمند فاضل قاضی القضاۃ ابوطاہر کے نام معنون کی ہے[۵۲]، اور جو جیسا کہ پہلے لکھا جاچکا ہے غالباً ابوطاہر سیاری سمرقندی المتوفی ۴۸۲ھ ہین، اس لیے جرمن فاضل فریڈرک روزن کے اس قیاس سے مجھے سخت اختلاف ہے،

پس از فوت ملک شاہ زیجیکہ او درست کردہ بود خراب شدہ کار عمر از رونق افتاد و گویا رسالہ

---

۵۱ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا جلد ۲۰ ص ۱۰۱ ۱۹۱۱ء و فرنچ مقدمہ بر رسالہ جبر و مقابلہ خیام، پیرس،
۵۲ صاحب نظام الملک نے رسالہ جبر و مقابلہ کا نظام الملک کے نام تہدیہ ہونا جو بیان کیا ہے، (ص ۴۵۶) وہ خلاف واقعہ ہے،

جبر و مقابلۂ خود را در ہمین اوقات پژمردگی تالیف کرد (مقدمۂ رباعیات مطبوعۂ کاویانی ص۶۶)

کہ ملکشاہ کے بعد محمد بن ملکشاہ اور دوسرے امرا، اس کے قدردان موجود تھے، جنکے نام وہ اسکو معنون کر سکتا تھا،

مسلمانون مین جبر و مقابلہ (الجبرا) کا فن خلیفہ مامون الرشید المتوفی ۲۱۸ھ کے عہد مین پیدا ہوا، اور محمد بن موسیٰ خوارزمی نے جو مامون کا معاصر تھا، اس پر پہلی عربی کتاب لکھی، جو لندن مین ۱۸۳۱ء مین انگریزی ترجمہ و حواشی کے ساتھ چھپ چکی ہے، بعد کو جبر کے ۲ دو رسالے یونانی سے عربی مین ترجمہ ہوئے، ایک دیوپانطوس کا جس کو قسطا بن لوقا معاصر مقتدر (۲۹۵ھ – ۳۲۰ھ) نے، اور دوسرا ابرخس کا جس کو ابوالوفا بوزجانی المولود ۳۲۸ھ نے ترجمہ کیا،

خیام کے رسالہ جبر و مقابلہ کے صفحہ صفحہ سے ہویدا ہے کہ اس نے اپنے اس رسالہ کو بڑی کوشش، محنت اور استقصائے کے ساتھ لکھا ہے، اور اپنی نئی تحقیقات پر آپ نازان اور خوش ہوتا ہے، اس فن پر جس قدر ممکن کتابین تھین، ان کو پڑھتا ہے، اور ان کی غلطیون کی اصلاح کرتا ہے، یہی واقعہ اس راز کو فاش کرتا ہے کہ یہ اس کے اوائل کی تصنیف ہے، جب وہ ہنوز فلسفۂ لاادریت کے انتہائے کمال کو نہین پہنچا تھا، جبر و مقابلہ کی پہلی کتابون کے پڑھنے کا ذکر اسکی ان عبارتون سے ثابت ہے،

وعادۃ الجبریین ان یسمّوا (ص۱)
والذی فی کتب الجبریین، (ص۵)
وثلاثۃ من ھذہ الاصناف

([illegible])

جبر و مقابلہ کے عالمون کی عادت ہے کہ وہ ...
اور جو مسئلہ جبر و مقابلہ والون کی کتابون مین ہے ...
اور ان چھ اصناف مین سے تین اہل جبر و مقابلہ

([illegible])

خیّام اس کتاب کے مقدمہ مین کہتا ہے،

ان احد المعانی التعلیمیۃ المحتاج
الیہا فی جزء الحکمۃ المعروف
بالریاضی ھو صناعۃ الجبر
والمقابلۃ الموضوعۃ
لاستخراج المجھولات العددیۃ
والمساحیۃ، وانّ فیہا اصنافاً
یحتاج فیہا الی اصناف من
المقدمات معتاصۃ جدّاً،
فتعذّر حلّہا علی اکثر الناظرین
فیہا، اما المتقدّمون فلم
یصل الینا منھم کلام فیہا،
لعلّھم لم یتفطّنوا لہا بعد
الطلب والنظر، او لم یضطرّ
البحث ایاھم الی النظر فیہا،
او لم ینقل الی لساننا کلامھم فیہا،
واما المتاخرون فقد عن

تعلیمی امور مین سے ایک فن جبر و مقابلہ ہے
جسکی حکمت کی اُس شاخ مین جسکا نام
ریاضی ہے ضرورت پڑتی ہے، جبر و مقابلہ اس
لیے بنایا گیا ہے کہ اس سے نامعلوم عدد
اور مساحت کو دریافت کیا جائے، اس
فن مین کئی مسائل ہین، جن کے حل کرنے
مین چند نہایت مشکل مقدمات کی ضرورت
ہوتی ہے، جنکا حل اکثر علماے فن سے
نہین ہو سکا، اگلے محققین کی کوئی تصنیف
اس بارہ مین مجھ کو نہین ملی، معلوم
نہین کہ تلاش و تحقیق کے بعد وہ اُنکو
نہین سمجھ سکے، یا اُن کو اپنے اثناے
تحقیق مین ان مقدمات کی ضرورت
ہی پیش نہ آئی، یا ہماری زبان مین
ان کی کتاب کا ترجمہ نہین ہوا،
پچھلے لوگون مین سے ماہانی اس مقد

للماهاني منهم تحليل المقدمة
التي استعملها ارشميدس
مسلّمة في الشكل الرابع من
المقالة الثانية من كتابه
في الكرة والاسطوانة بالجبر
فأدّى الى كعاب واموال
واعداد متعادلة، فلم يتّفق له
حلّها بعد ان افكر فيها مليًّا،
فجزم القضاء بانه ممتنع حتى
نبع (نبغ ؟) ابو جعفر الخازن
وحلّها بالقطوع المخروطية
ثم اقتفى بعده جماعة من
المهندسين الى عدة اصناف
منها، فبعضهم حلّ البعض، و
ليس لواحد منهم في تعديد
اصنافها وتحصيل انواع كل صنف

کا حل جبر و مقابلہ سے کر سکا ہے، جس کو
ارشمیدس نے اپنی کتاب الکرۃ والاسطوانۃ
کے دوسرے مقالہ کی چوتھی شکل میں
مسلّم مان کر استعمال کیا ہے، تو ماہانی
کو دوسرے چند متعادل کعاب[1]، اموال[1]
اور اعداد[1] کی ضرورت پیش آئی، جن کو
غور کے بعد بھی وہ جب حل نہ کر سکا
تو اس نے یہ یقین کر لیا کہ ان کا حل
ناممکن ہے، یہانتک کہ ابو جعفر خازن
پیدا ہوا، اور اس نے اُن مشکلات
کو قطوع[2] مخروطیہ سے حل کیا، پھر اہل
ہندسہ[3] کا ایک گروہ ان مقدمات
مین سے چند کا محتاج ہوا، تو بعض نے
گو کسی مقدمہ کا حل کر لیا، لیکن ان کل
مسائل کے شمار کرانے اور ہر مسئلہ کے
اقسام کے حاصل کرنے، اور ان مین سے

---

[1] انگریزی اصطلاحات انکے لیے یہ ہین، کعاب (کیوب) اموال (اسکویر) اعداد (نمبر) [2] علم مثلثات (ٹرینالوجی) [3] ہندسہ (جیومیٹری)

منها والبرهان عليها كلام يعتد به	ہر مسئلہ پر دلیل قائم کرنے مین کوئی قابل
الا على صنفين سأذكرهما،	شمار گفتگو نہین کی، صرف دو مسئلون
وانی لم ازل كنت شديد	پر دلیلین پیش کین، جنکا ذکر مین کرونگا
الحرص على تحقيق جميع اصنافها	اور مین ہمیشہ سے جبر و مقابلہ کے تمام
وتمييز الممكن من الممتنع	مسائل کی تحقیق کا حریص تھا، اور اُس کے
فی انواع كل صنف ببراهين،	ممکن الحل اور غیر ممکن الحل مسائل مین بدلائل فرق
لمعرفتی بان الحاجة اليها	جاننے کا مشتاق تھا، کیونکہ مین جانتا تھا
فی مشكلات المسائل ماسة	کہ مشکل سوالون کے حل کرنے مین انکی
جداً، (ص ۲)	بڑی ضرورت پڑتی ہے،

صفحہ ۶و۷ مین خیام نے وہ مسائل گنائے ہین جنکا حل متقدمین کر چکے تھے، اور وہ مسائل ذکر کئے ہین جنکو اگلے لوگ حل نہ کر سکے، اور اُن کو خود اس نے اپنی تحقیق سے حل کیا ہے،

وثلاثة من هذه الاصناف	ان چھ مسائل مین سے تین مسئلے اہل جبر و
الستة مذكورة فی كتب الجبريين	مقابلہ کی کتابون مین مذکور ہین۔ ۔ ۔ ۔
۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ولم يبرهنوا	۔ ۔ ۔ ۔ لیکن اُن پر ہندسہ سے
عليه من الهندسة (ص ۶)	دلیل نہین قائم کی ہے،

لہ مجھے افسوس ہے کہ مین اس فن سے آشنا نہین بلکہ اس کے فنی مباحث کو مین سمجھ بھی نہین سکتا، اس لیے مین اس کتاب پر صرف تاریخی حیثیت سے بحث کر رہا ہون،

وهذه الثلاثة مذكورة فی
کتب الجبريين ومبرهن عليها
من جهة الهندسة واما من
جهة العدد فلا، (ص ۷)

اور یہ تین مسئلے جبر و مقابلہ والون کی کتابون
مین مذکور ہین، اور ہندسہ سے اُن پر
دلیلین دی گئی ہین، لیکن حساب و
عدد سے دلیل نہین دی گئی،

وهذه الستة الاصناف لم
يوجد فی كتبهم منها شئ
الا الكلام فی واحد منها
مبتراً وسابينها وابرهن عليها
من جهة الهندسة لا من
جهة العدد، (ص ۷، ۸)

اور ان چھ مسئلون مین سے ایک بھی
اُن کی کتابون مین مذکور نہین، صرف
ایک مسئلہ کی نسبت متفرق باتین کہی
گئی ہین، جن کو مین آگے بیان کرونگا
اور اُسپر ہندسہ سے دلیل دونگا،
عدد سے نہین،

صفحہ ۲۶ مین کہتا ہے،

وهذا التماس والتقاطع
لم يتفطن له ابوالجود المهندس
الفاضل حتی جزم القضاء بان
...... كانت المسئلة
مستحيلة والبطل فی حكمه هذا
وهذا الصنف هو الذی اضطر ...... اليها لما ان تبين من الاصناف الستة حتی بينا (ص ۲۶)

اس تماس اور تقاطع کو فاضل مُہندس
ابوالجود یہ فیصلہ کر لینے کے سبب سے
کہ یہ مسئلہ محال ہے نہین سمجھ سکا، اور وہ
اپنے اس فیصلہ مین غلطی پر تھا، اور یہ وہی
ایک مسئلہ ہے جس کی ماہانی کو مسائل
شش گانہ مین سے ضرورت پڑی،

صفحہ ۴۳ مین کہتا ہے،

واما المسئلۃ التی اضطرت	اور لیکن وہ مسئلہ جس نے متاخرین مین
واحدا من المتاخرین الی ھذا	سے ایک کو اس کی طرف مضطر کیا، یہ
الصنف ھی ھذہ	ہے .... تو اس
فاستخرج المسئلۃ ھذا الفاضل	فاضل نے اس کو حل کر لیا، حالانکہ عراق
بعد ما اعیت ھذہ المسئلۃ	کے فضلاء جیسے ابو سہل کو ہی، رحمہم اللہ
جماعۃ من فضلاء العراق	سے یہ حل نہ ہو سکا تھا لیکن یہ حل
ومنھم ابو سھل القوھی رحمہم اللہ	کرنے والا فاضل (خدا اس سے راضی
الا ان ھذا المستخرج رضی اللہ	ہو) با این ہمہ ان اختلافات
عنہ مع فضلہ وعظم قدرہ	کو نہین سمجھا، اور اس صنف مین
فی الریاضیات لم یخطر ببالہ	جو ناممکن مسائل ہین ان کو نہین جانا"
ھذہ الاختلافات وفی	اس فاضل کا نام ابو الجود ہے"
مسائل ھذا الصنف ما یستحیل	
وھذا الفاضل ھو ابو الجود،	

صفحہ ۴۴ مین وہ ابو علی ابن الہیثم مصری کا ذکر کرتا ہے، جو علم مرایا اور ریاضیات کا بڑا عالم تھا،

وذالك قد بینہ ابو علی	اور اس کو ابو علی بن ہیثم نے خدا اس پر
ابن الھیثم رحمہ اللہ تعالی،	رحم کرے بیان کیا ہے،

آخر مین کہتا ہے کہ میرے ان مقدمات کے سمجھ لینے کے بعد وہ تمام مشکلات حل ہو جائینگے جن کو اگلے علماء نہین سمجھ سکے تھے،

فمن وقف علی ھذہ المقدمات	ان مذکورۂ بالا مقدمات سے جو واقف
المذکورۃ واتفق لہ مع ذلک	ہو چکا، اور اس کے ساتھ اوس کی
قوۃ فی الطبع ودربۃ فی	طبیعت مین تیزی، اور اس کو مسائل
المسائل لم یکد یخفی علیہ	کا عملی تجربہ ہو، اس سے وہ مسئلے
من المسائل المعتاصۃ علی	پوشیدہ نہ رہین گے، جن کو اگلے حل
المتقدمین شئی، (ص ۴۷)	نہ کر سکے تھے،

اس کتاب کی تصنیف کرنے کے پانچ برس بعد کسی نے اس سے ابو الجود محمد بن لیث ھندس کی کتاب کا ذکر کیا تو اس نے اس پر ایک مختصر ضمیمہ لکھکر ابو الجود کی غلطی ظاہر کی، کہتا ہے،

ھذا وقد حکی لی بعض من شدا	یہ اور مجھ سے ایک شخص نے جو کسی قدر
شیئا نزرا من الھندسۃ بعد	علم ہندسہ سے آشنا تھا، میرے اس
تالیفی ھذہ الرسالۃ بخمس	رسالہ کی تالیف کے پانچ برس بعد
سنین ان لابی الجود محمد بن	ذکر کیا کہ ابو الجود محمد بن لیث ہندس
اللیث المھندس رحمہ اللہ	(خدا اس پر رحمت کرے) نے ان
کلاما فی تعدید ھذہ الاصناف (ص ۴۷)	اقسام کے گنانے مین کچھ بحث کی ہو،

پھر ابو الجود کی غلطی ظاہر کی ہے،

وبعد فان واحدا من اصحابنا	بعد ازین، ہمارے دوستون مین سے ایک
اقترح علینا ان نبین خطأ	نے ہمسے فرمایش کی کہ ہم ابوالجود محمد لیث
ابی الجود محمد بن اللیث فی تصنیفہ	کی اس غلطی کو واضح کرین، جو اُس نے
الخامس، (ص ۴۸)	پانچوین قسم مین کی ہے،

ان اقتباسات سے واضح ہے، کہ اس نے کس محنت، مشقت، جانفشانی، کوشش اور استقصاء سے یہ کتاب لکھی ہے، کیا یہ بخیل العلم کا کارنامہ ہے؟ اس سے ظاہر ہے، کہ اُس کی یہ کتاب اس کی جوانی کے علمی جوش و خروش کا نتیجہ ہے، اس کے بڑھاپے کی سردمہری کا نہین، جب رسمی علم کی آخری حقیقت اس کے سامنے بے نقاب ہو چکی تھی، اور وہ لاادریت کے بدولت ان علوم و فنون کی بے قدری و ہیچ میرزی کا معتقد ہو چکا تھا،

اس کتاب مین اس نے جن ہندسین اسلام کے نام لیے ہین، اُن کے اسماء اور سنین حسب ذیل ہین،

۱۔ ماہانی، ابوعبداللہ محمد بن عیسیٰ بغدادی، (الموجود ۲۳۹ھ[1] و ۲۵۰ھ)

۲۔ ابوسہل قوہی (کوہی) المتوفی فی اواسط قرن رابع، [2] (اواسط ۳۰۰ھ)

۳۔ ابوالجود محمد بن لیث ہندسی، ابوریحان بیرونی المتوفی ۴۴۰ھ کا معاصر تھا،

۴۔ ابوعلی بن ہیثم، المتوفی بین ۴۴۶ھ[3] و ۴۵۴ھ

[1] ماہانی کی تاریخ حکماء کے تذکرون مین نہین، ابن یونس حاکمی المتوفی ۳۹۹ھ نے اپنی زیج حاکمی مین ماہانی کے مشاہدۂ فلکی کی تاریخ ۲۳۹ھ و ۲۵۰ھ نقل کی ہے، زیج حاکمی مرتبہ کوسن مطبوعہ پیرس ۱۸۰۴ء ص ۹۲ و ۹۸، ۹۹، [2] ابن ابی اصیبعہ ج ۱ ص ۲۲۱ مصر، [3] القفطی ص ۲۲۲

لیڈن کے کتب خانہ مین (1716, FOL) محمد بن لیث کا وہ رسالہ ہے جو اس نے ماہانی کی کتاب پر لکھا ہے، (فریخ ضمیمہ خیام ص ۱۰۲) ابوالجود کا ایک اور رسالہ ہے، جس مین ابوریحان بیرونی کے ایک سوال کا جواب دیا ہے، جسکا عنوان یہ ہے، جواب الشیخ الفاضل ابی الجود محمد بن اللیث ایدہ اللہ عما سالہ عنہ الاخ الفاضل ابوالریحان محمد ابن احمد البیرونی (فریخ ضمیمہ خیام ص ۱۱۲) بہرحال ان نامون کے لکھنے کے بعد عموماً خیام نے رضی اللہ عنہ یا رحمہ اللہ تعالیٰ لکھکر یہ ثابت کردیا ہے کہ اس تالیف کے وقت وہ سب مرچکے تھے، ان مرنے والون مین آخری قریب نام ابن ہیثم کا ہے جو سنہ ۴۲۶ھ اور سنہ ۴۵۰ھ کے درمیان مرا، (عیون الانباء ص ۲۴۲ ج ۱) اس سے ظاہر ہے کہ یہ کتاب سنہ ۴۵۰ھ کے بعد لکھی گئی ہے، ہم نے تخمینی طور سے خیام کی پیدائش کا سال سنہ ۴۴۰ھ قرار دیا ہے، اس لئے یہ کتاب تحصیل کمال کے بعد اور رصد خانۂ ملکشاہی مین جانے سے پہلے سنہ ۴۶۰ھ اور سنہ ۴۶۷ھ کے درمیان مین تالیف پاسکتی ہے،

۳- زیجِ ملکشاہی

رصد خانہ کے کامون کے تذکرہ مین "زیج ملک شاہی" کا ذکر پہلے آچکا ہے، خواجہ نصیر طوسی المتوفی سنہ ۶۷۲ھ نے معرفتِ تقویم مین سی فصل کے نام سے ایک فارسی رسالہ لکھا ہے، اُس کی شرح عبدالواحد نام کسی ہیئت دان نے بعد کو لکھی ہے، اس شرح مین اس نے خیام کی اس زیج کا ذکر کیا ہے، اور حاجی خلیفہ چلپی متوفی سنہ ۱۰۶۸ھ نے کشف الظنون مین زیج کے

سلسلہ مین اسی شرح کے حوالہ سے اسکی اس زیچ کا ذکر کیا ہے، چنانچہ کہتا ہے،

"زیج ملکشاہی لعمر الخیام، ذکرہ عبد الواحد فی شرح سی فصل"

اس زیچ کا تذکرہ، اس سے بھی پہلے علامہ قطب الدین شیرازی المتوفی ۷۱۰ھ کی تحفۂ شاہیہ[1] مین ملتا ہے، باب التواریخ مین ہے:-

ومما ذکرنا یعرف خطاء	اور ہمنے جو بیان کیا اس سے خیام کی وہ غلطی
عمر الخیام فی زیجہ الذی	معلوم ہوگئی جو اس نے اپنے اوس
وضعہ حیث ذکر ان فی	زیچ مین کی ہے، جسکو اس نے تالیف
کل اربع سنین تکون کبیستہ	کیا ہے، اور جسمین یہ بیان کیا ہے کہ ہر
دائما،	چار سال کے بعد ہمیشہ لوند ہوگا،

اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خیام نے اپنی زیچ مین اپنی تاریخ جلالی کے اصول بیان کئے تھے،

۴- رسالہ مصادرات اقلیدس

اس رسالہ کا نام "رسالۃ فی شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس" ہے، یہ کتاب ابھی چھپی نہین، اور نہ مین نے دیکھی ہے، اور نہ کسی دیکھنے والے نے اس کا حال لکھا ہے، البتہ بروکلمن نے اپنی تاریخ علوم عرب مین لکھا ہے، کہ "اس کا قلمی نسخہ لائیڈن (ہالینڈ) کے کتبخانہ

[1] تحفۂ شاہیہ کا قلمی نسخہ اورنٹیل لائبریری پٹنہ مین نظر سے گذرا، جسکا نمبر ۲۰۲۹ ہے،

مشرقی مین محفوظ ہے[۱]۔ اس کتاب کے عنوان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس مین اقلیدس کی ان شکلون کی مشکلات حل کیگئی ہونگی، جنکا ثبوت ایک دوسرے کے ثبوت پر موقوف ہی، مگر ڈاکٹر ڈینی سن راس نے اس کتاب کا نام انگریزی ترجمہ مین یہ لکھا ہے، "اقلیدس کے حدود (تعریفات) کے چند مشکلات[۲]" اگر یہ صحیح ہے تو اس رسالہ کا تعلق، اشکال کے بجائے حدود سے ہوگا،

خیام کی یہ چار کتابین ریاضیات سے متعلق ہین،

۵- رسالہ طبیعیات و لوازم الامکنۃ،

سب سے پہلے بیہقی نے اس کے اس رسالہ طبیعیات کا ذکر کیا ہے، کہتا ہے،

ولہ ضنّۃ بالتصنیف والتعلیم لم یکتب تصنیفا الا مختصرا فی الطبیعیات...	اسکو تصنیف کرنے اور پڑھانے مین بخل تھا، اُسنے کوئی کتاب نہین لکھی لیکن ایک مختصر رسالہ طبیعیات مین...

یہی عبارت ذرا تغیر سے شہرزوری مین ہے،

لہ مختصر فی الطبیعیات و...	اسکا ایک مختصر رسالہ طبیعیات مین ہی اور...

یہ طبیعیات کا کیا رسالہ تھا؟ اور طبیعیات کی کس صنف سے متعلق تھا، مذکور نہین، مگر تاریخ الفی کے مصنف احمد ٹھٹھوی سندھی نے لوازم الامکنۃ کے نام سے خیام کے جس رسالہ کا ذکر کیا ہے، اوسکی تفصیل یہ لکھی ہے،

۱؎ حواشی چہار مقالہ ص ۲۲۰ بحوالہ تاریخ علوم عرب بروکلمن ج ۱ ص ۴۷۱،
۲؎ مقدمۂ رباعیات خیام از ڈاکٹر ڈینی سن راس، مطبوعہ میتھون پریس لندن ۱۹۰۰ء ص ۲۸،

غرض آن رسالہ دریافتن فصولِ اربعہ است وعلتِ اختلافِ ہوائے بلاد واقالیم" (مظفریہ ص ۳۳)

خیام اپنے مختصر رسالون کا آپ نام نہین رکھتا، لوگ عنوانِ مضمون سے نام بطورِ خود متعین کرلیتے ہین، خیال ہوتا ہے کہ یہ مختصر رسالہ طبیعیات اور رسالہ لوازم الامکنہ دونون ایک ہین، بیہقی نے اس کو صرف "مختصراً فی الطبیعیات" کہدیا ہے، اور اسی کو تاریخ الفی نے موضوع کے لحاظ سے "مسمّیٰ بلوازم الامکنہ" لکھا ہے، یعنی وہ رسالہ جس مین مکان کے لوازم وخصائص طبعی کا ذکر ہو، جو تمامتر طبیعیات کی بحث ہے، اور آجکل اس بحث کو کہ موسمون کا تغیر کیون اور کیونکر ہوتا ہے اور مختلف اقلیمون کی آب وہوا مین سردی وگرمی کا اختلاف کیون اور کس طرح ہوتا ہے، جغرافیہ طبعی مین ذکر کرتے ہین، احمد ٹھٹھوی نے تاریخ الفی مین اس رسالہ لوازم الامکنہ کے مضامین کی جو تفسیر کی ہے، اس سے قیاس ہوتا ہے کہ یہ رسالہ اس نے دیکھا تھا، اور اکبر کے زمانہ مین (۱۰۰۰ھ) وہ رسالہ ہندوستان مین موجود تھا، یا یہ کہ یہ بیان اس نے کسی اور کتاب سے نقل کیا ہے جسکا حوالہ اس نے نہین دیا ہے،

۶۔ میزان الحکم ورسالہ معرفہ مقداری الذہب والفضہ

احمد ٹھٹھوی نے اُس کے ایک اور رسالہ کا نام "میزان الحکم" بتایا ہے، اور اس کی تفصیل یہ کی ہے:

"آنچہ از وے شہرت دارد رسالہ ایست مسمّیٰ بمیزان الحکم در بیان یافتن قیمت چیزہائے مرصّع

بدون کندن جواہرازان،، (مظفریہ ص ۳۳۷)

گوتھا (جرمنی) کے کتب خانہ مین ایک مختصر رسالہ حسب ذیل عنوان سے ہے،

للحکیم الفاضل ابی الفتح عمر بن	حکیم فاضل ابوالفتح عمر بن ابراہیم
ابراھیم الخیّامی فی الاحتیال	خیامی کا رسالہ سونے اور چاندی سے
لمعرفة مقداری الذهب	ملا کر بنائے ہوئے جسم مین سے ہرایک
والفضة فی جسمٍ مرکّب منهما،	کے وزن جاننے مین،

ان دونون عبارتون کے ملانے سے ظاہر ہوتا ہے کہ جس رسالہ کا ٹھٹھوی نے ذکر کیا ہے وہ بعینہ وہی ہے، جسکا ایک نسخہ گوتھا کی لائبریری مین موجود ہے،

گو خاص اس فن مین خیّام سے اس کے حریف و معاصر المظفر اسفزاری کا نام زیادہ شہرت رکھتا ہے، جس نے اپنی عمر کا بیشتر حصّہ اسی فلزاتی ترازو کی تکمیل مین صرف کیا، اور اسکے علاوہ علم جر ثقیل و آلات مین بھی اس کو کمال حاصل تھا، شہرزوری مین ہے،

وهو الذی عمل میزان	اور اُسی نے ارشمیدس کی وہ میزان بنائی
ارشمیدس الّذی یعرف به	جس سے کھوٹا اور کھرا پہچانا جاتا تھا اور
الغشّ والعیار وصرف عمرہ	اس مین اپنی عمر صرف کی، اور اس
فی ذلك وقبّضه بخزانة	ترازو کو سلطانی خزانہ کے سپرد کردیا،
السلطان فخاف خازن السلطان	تو سلطانی خزانچی نے اسکو اس ڈر سے
...... ظهور خیانته فی الخزانة	توڑ ڈالا کہ اس سے اسکی بددیانتی نہ کھل جائے

بسبب ھذا المیزان فکسرہ وفتت اجزاءہ (۲۹)

خیام کے ایک اور معاصر عبدالرحمان خازن نے میزان الحکمۃ کے نام سے اس فن کے مباحث پر ایک مستقل کتاب لکھی تھی، جسکا ایک نادر قلمی نسخہ جامع مسجد بمبئی کے کتب خانہ مین موجود ہے، اسی نام کی ایک اور نادر تصنیف کتبخانہ آصفیہ حیدرآباد دکن مین موجود ہے، گو اس مین اُسکے مصنف کا نام نہین، مگر اس کے مقالہ ثامنہ مین پانچوین ترازو الجامع ذوالکفات کا ذکر ابوحاتم مظفر اسفزاری کے انتساب سے ہے، اور پھر اسی مقالہ مین انھین مظفر کی اختراع کردہ ایک اور ترازو کا ذکر ہے،

کتبخانہ بمبئی کے نسخہ مین چند ابتدائی سطرین ایسی لکھی ہین، جنسے معلوم ہوتا ہے کہ ۵۱۵ھ مین چند حکمار نے فلزات کے تولنے کی ترکیب پر مختلف رسالے لکھے تھے، عبارت یہ ہے، و بسطہ المتاخرون فی شھور سنۃ خمس عشرۃ وخمسمأئۃ، اور حیدرآبادی نسخہ مین مختلف حکمائے کے رسائل ایک خاص ترتیب سے جمع کئے گئے ہین، چنانچہ چوتھے مقالہ مین ہے، فی ذکر موازین الماء للحکماء المتقدمین وھم ارشمیدس ومنالاوس ومحمد بن زکریا الرازی والامام عمر، یہ آخری نام امام عمر یعنی عمر خیام کا ہے، ۵۱۵ھ سلطان سنجر سلجوقی کے عہدِ حکومت کا سال ہے، معلوم ہوتا ہے کہ اس سلطان کے حکم سے اس عہد کے مختلف حکماء نے فلزات کے وزن پر رسالے لکھے تھے، جنمین سے تین حکیمون کے نام میزان الحکمۃ کے ان دونون مختلف نسخون سے معلوم ہوتے ہین، یعنی ابوحاتم مظفر اسفزاری، عبدالرحمان خازن، اور امام عمر خیام،

عمر خیام کا یہ رسالہ جو چند صفحون کی تالیف ہے غالباً اسی سنہ ۵۱۵ھ مین لکھا گیا ہوگا، جسکا ذکر مبئی والے نسخہ میزان الحکمۃ مین ہے، اور یہ رسالہ بعینہ حیدرآبادی نسخہ کے مقالہ رابعہ مین ہے، اور جرمنی کی گوتھا لائبریری مین خیام کا یہ رسالہ قلمی مستقلاً الگ موجود ہے، مگر ناتمام ہی، فریڈرک روزن نے اسی ناتمام نسخہ کو اپنے مطبوعہ کاویانی رباعیات کے آخر مین شائع کردیا ہی،

۷- رسالۂ کون وتکلیف،

اس رسالہ کا ذکر بیہقی اور شہرزوری نے کیا ہے، خوش قسمتی سے اس کا ایک نسخہ جو سنہ ۶۹۹ کا لکھا ہوا نہایت قدیم تھا، دوسرے بعض فلسفیانہ رسائل کے مجموعہ مین مصر کے ایک رئیس (نورالدین بک مصطفے خسر عبدالحلیم پاشا عاصم) کے کتب خانہ مین موجود ہے، اور جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے، یہ مجموعہ بوعلی سینا وغیرہ کے رسائل کے ساتھ سنہ ۱۳۳۰ھ مطابق سنہ ۱۹۱۷ء مین چھپ چکا ہی، اور اسوقت ہمارے سامنے ہے،

اس رسالہ کی حقیقت، جیسا کہ خود اس کے دیباچہ مین مذکور ہے، یہ ہے کہ ابوعلی سینا کے شاگردون مین سے ایک صاحب جن کا نام ابونصر محمد بن عبدالرحیم نسوی ہے، اور جو نواحِ فارس مین قاضی تھے، انھون نے سنہ ۴۷۳ھ مین خیام سے ۲ دو سوال پوچھے تھے،

۱- خدا نے یہ دنیا اور خصوصاً انسان کو کیون بنایا؟

۲- اور انسانون کو عبادات بجالانے کی تکلیف کیون دی؟

انھین ۲ دو سوالون کی وجہ سے اس رسالہ کا نام رسالہ "کون وتکلیف" پڑگیا، پہلا سوال کون (ہستی) کی علّت سے، اور دوسرا سوال تکلیف (احکامِ الٰہی) کی علّت سے ہے،

اس کے شروع مین سائل نے خیام کو خطاب کر کے عربی کے چند شعر لکھے تھے، جن مین سے یہ چار باقی ہین،

ان کنت ترعین یا ریح الصبا ذممی	اے باد صبا! اگر میرے عہد کی رعایت تو کر سکتی ہو
فاقری السّلام علی العلامۃ الخیمی	تو علامہ خیام کو میرا اسلام پہنچا،
بوسی لدیہ تراب الارض خاضعۃ	جھک کر ان کی خاک قدم چوم،
خضوع من یجتدی جدوی من الحکم	اس ادب سے جیسے حکمت کا کوئی مستفید جھکتا ہو،
فھو الحکیم الّذی تسقی سحائبہ	کہ وہی ایسا حکیم ہے جس کے برستے بادل
ماء الحیاۃ رفات الاعظم الرمم	بوسیدہ ہڈیون کو آب حیات پلاتے ہین،
عن حکمۃ الکون والتکلیف یات بما	اس سے ہستی اور تکلیف کا سبب پوچھ،
تغنی براھینہ عن ان یقال لم	وہ وہ کہیگا کہ پھر اسکی دلیلین کیون کے سوال سے بے نیاز ہونگی

خیام نے جواب کے آغاز مین سب سے پہلے یہ لکھا ہے کہ تمام فلسفہ کا نچوڑ صرف تین سوالات ہین،

۱- کیا یہ ہے؟ (اِنّیۃ)

۲- اگر ہے تو کیا ہے؟ (ما ھو؟)

۳- اور کیون ہے،؟ (لِم ھو؟)

پھر بتایا ہے، کہ "ہر وہ شی جو دنیا مین موجود ہے، وہ انیت (موجودیت) اور ماہویت (ماہیت) سے کبھی خارج نہین ہو سکتی ہے، البتہ لمیت سے بعض وجود بے نیاز ہو سکتے ہین، اور اس کی صورت یہ ہے کہ موجود کی ۲ دو قسمین ہین، ایک واجب الوجود، اور دوسری ممکن الوجود،

علت اور سبب کا سوال ضرور ہے کہ کہیں جا کر رُکے، اور ایک ایسی علت پر جا کر انتہا ہو جس کی پھر کوئی علت نہ ہو، یہ شان واجب الوجود کی ہے، اور ممکن الوجود کے تمام اسباب وعلل بالآخر علۃ العلل یعنی اسی واجب الوجود پر جا کر ختم ہوتے ہیں، واجب الوجود جس طرح اپنے وجود کی علت سے بے نیاز ہے، اسی طرح اس کے اوصاف وصفات اور افعال بھی علل و اسباب سے مستغنی ہیں، اس لئے یہ سوال ہی بے معنی ہے کہ اس نے کیوں بنایا، اور ہست کیا؟ یہ واجب الوجود کے جود و کرم کی صفت کا نتیجہ ہے کہ یہ دنیا ہست ہے، اور ہم موجود ہیں"

اس کے بعد اس نے موجودات کی ترتیب اضافی کی فضیلت پر بحث کی ہے، اور لکھا ہے کہ اس مسئلہ میں بہت سے لوگ سرگردان ہیں، اور شاید میں اور معلّم "افضل المتاخرین شیخ الرئیس ابو علی حسین بن عبداللہ البخاری اعلی اللہ درجتہ" نے اس پر پورا غور کیا، اور ہم اس نتیجہ پر پہنچے"

اس کے بعد جو عبارت ہے، اس سے خیام کی لا ادریت کا پردہ فاش ہوتا ہے، کہتا ہے،

وانتهی بنا البحث الی ما قنعت	اور بحث و تحقیق وہاں تک پہنچی، جہاں ہمارے
به نفوسنا القانعة بالشئ	اس نفس کو قناعت ہو گئی، جو معمولی غلط
الرکیک الباطل المزخرف الظاهر	نمائشی، ظاہر چیز (علم) پر قانع ہو جایا کرتا ہے
واما لقوة الکلام فی نفسه و	اور یا درحقیقت بات ہی فی نفسہ ایسی
کونه بحیث یجب ان یقنع به	قوی اور پرزور ہوتی ہے کہ اس کو تسلیم
(ص ۱۷۱)	کر لینا ضروری ہے،

اس کے بعد وہ کہتا ہے، جس سے مسئلۂ ارتقا کی جھلک نمودار ہوتی ہے،

فنقول ان البرهان الحقيقي اليقيني	تو ہم کہتے ہین کہ اس بات پر یقینی وقطعی
قائم علی ان هذه الموجودات	دلیلین قائم ہین کہ اللہ تعالیٰ نے موجودات
يبدعها الله تعالی معًا بل ابدعها	کو یکبارگی نہین بنایا، بلکہ اُن کو تدریج
نازلة من عنده في سلسلة	اپنے پاس سے اتار کر ترتیب کے سلسلہ
الترتیب،	سے بنایا،

اس کے بعد ابو علی سینا کے الٰہیات کی وہ ترتیب بیان کرتا ہے، کہ پہلے عقل اوّل پیدا ہوئی، پھر عقل ثانی پیدا ہوئی، پھر عقل سوئم اسی طرح عقل دہم تک، یہان تک کہ مادہ پر اس ابداع کا خاتمہ ہوا، بعد ازین ایجاد کا دور شروع ہوا، اس مین خام مرکبات ومعدنیات سے بڑھتے بڑھتے انسان تک پیدا ہوا، ادھر مبدعات مین سب سے اشرف وہ ہے جو مبدأ اول سے قریب ہے، اور اسی طرح فضیلت وبزرگی درجہ بدرجہ نیچے اترتی آئی، اور ادھر ایجاد مین مادۂ کائنات کے بعد مرکبات ومعدنیات ونباتات وحیوانات مین اس فضیلت وبزرگی کی ترتیب نیچے سے اوپر کو چڑھتی گئی، یہانتک کہ انسان سب سے افضل قرار پایا، اور نیچے سے جا کر اوپر انسان کا قرب روحانی مبدأ اول سے قریب ہو گیا،

حتی انتهی الی الانسان الذی	یہانتک کہ اس انسان پر اس کی انتہا ہوئی
هو اشرف الموجودات المركبة	جو تمام مرکب موجودات مین سب سے اشرف،
وآخر الموجودات في عالم الكون	اور اس عالم مادی مین وجود مین آنے

والفساد فالاقرب منه	مین سب سے آخر ہے، کیونکہ غیر مادی موجودات
فی المبدعات اشرفها	مین اشرف وہ ہے، جو سب سے زیادہ خدا
والابعد من الطینة	سے قریب ہے، اور مادیات مین اشرف
فی المرکبات اشرفها،	وہ ہے، جو اپنی مادی اصل سے زیادہ
(ص ۱۷۱)	دور ہے،

اب اس کے بعد سوال ہوتا ہے، کہ مرکبات مادی ترتیباً یکے بعد دیگرے کیون ظہور پذیر ہوئے ہین، اور غیر مادی مُبدعات کی طرح ایک ساتھ کیون نہین ہوئے؟ اس کا جواب نہایت عمدہ دیا ہے کہ یہ تمام مادی کائنات و موجودات آپسمین متضاد و متقابل ہین اور جو باہم متضاد و متقابل ہون وہ سب ایک ساتھ نہین ظہور پذیر ہو سکتے، ایک ہی کپڑا ایک ہی وقت مین سپید و سیاہ دونون نہین ہو سکتا، اس لیے دونون رنگ یکے بعد دیگرے اس پر چڑھینگے،

پھر سوال ہوتا ہے کہ دنیائے کون و فساد مین یہ تضاد کیون ہے؟ اس کا جواب وہی دیا ہے، جو امام غزالی نے دیا ہے، کہ عالم جس منہج پر پیدا ہوا ہے اگر اُسمین کچھ شر یا نقص بھی ہے، تو اس کے خیر کثیر کے مقابلہ مین یہ قلیل شر نا قابل التفات ہے، کہ

ان الامساک عن الخیر الکثیر	بہت بھلائی سے تھوڑی سی برائی کے
من جهة لزوم شر قلیل	لازم آجانے کے خیال سے رُک جانا
ایاه شر کثیر،	بہت بڑی برائی ہے،

اس لیے باری تعالیٰ ان تمام متضاد و متقابل ممکن ہستیون کو باری باری منصۂ وجود

پرلاکر انصاف کیساتھ ان مین سے ہر ایک کو کمال ذاتی حاصل کرنے کا موقع عطا فرماتا ہے، اور ان ہستیون مین قرب و بعدِ الہٰی کی حیثیت سے جو تفاوت ہے، وہ حق تعالیٰ کے بخلِ کرم کی وجہ سے نہین ہے، بلکہ اسکی حکمتِ سرمدی کی وجہ سے ہے، اس کے بعد کہتا ہے،

فھذا مجمل وان اوردتھا	یہ مختصراً ہے، اگرچہ مین نے ان کو حکما رکے
علیٰ سبیل اقتصاص مذہب	ایک خاص گروہ کی پیروی کے مطابق بیان
قوم من الحکماء فان تحقق	کیا ہے، تو اگر ان کے اصول کی تحقیق تو
اصولھا بالبرھان یھدیک	دلیل سے کرے، تو خدا ان کی تحقیق کی
سبیل تحقیقھا بالیقین (ص ۱۷۲)	بذریعہ یقین تجھکو ہدایت کرے گا،

اس کے بعد اُس نے تکلیف کی حقیقت ظاہر کی ہے کہ اُس کے معنی گو مختلف ہین، لیکن حکما رکے نزدیک اسکے معنی یہ ہین،

التکلیف ھو الامر الصادر	تکلیف وہ فرمانِ الہٰی ہے، جو اس لیے صادر
عن اللہ تعالیٰ السائق للاشخاص	کیا گیا ہے تاکہ وہ افراد انسانی کو اُن کے
الانسانیۃ الیٰ کمالاتھم المستعدّ	ان دنیاوی و اخروی کمالات کی طرف
لھم فی حیاتھم الاولیٰ والاخریٰ	عملاً لائے، جن کی استعداد اُن کے اندر رکھی
الرادع ایاھم عن الظلم والجور	گئی ہے، اور اُن کو ظلم و بے انصافی اور
وارتکاب القبائح واکتساب	برائیون کے ارتکاب اور نقائص کے
النقائص والانھماک فی متابعۃ	حاصل کرنے اور ان جسمانی خواہشون کی

القوى البدنية المانعة ایاھم	پیروی سے باز رکھے جوان کو عقلی
عن اتباع القوی العقلیۃ	قوت کی پیروی سے روکتی ہین

بعد ازین اس نے شریعت کی ضرورت اور نبوّت کے متعلق جو لکھا ہے اس پر ہم کو نطشے کے فوق البشر (SUPER-MAN) نظریہ کا دھوکا ہوتا ہے، کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نوع انسانی کو اس طرح بنایا ہے کہ اس کے افراد الگ الگ غیر محدود مدت تک زندہ نہین رہ سکتے اس لیے جب تک موجودہ اور آیندہ نسلین باہم مل کر ترقی کی کوششین اسی طرح نہ کرتی چلی جائین کمال نوعی حاصل نہین ہوسکتا، نیز موجودہ تمام افراد انسانی باہم آپس کے تعاون اور تعاضد اور ایک دوسرے کی تمدنی و اجتماعی امداد کے بغیر زندگی کے ضروریات، لباس و خوراک و مسکن وغیرہ کو پورا نہین کرسکتے، اس طرح باہمی تعاون و امداد کے ایک منصفانہ و عادلانہ دستور کی ضرورت پیش آئی ہے، جسکا نام **شریعت** ہے،

اس کے بعد **نبوت** کی بحث آتی ہے کہ "اس شریعتِ عادلہ کی حامل ایک ایسی ہستی ہونی چاہیئے، جو تمام افراد انسانی سے زیادہ عاقل، زیادہ پاک و طاہر ہو، جو دنیاوی ہمات مین ملوّث نہ ہو، اس کی غرض و غایت، دولت و ریاست کی محبت اور جاہ پسندی نہ ہو، اور اپنے شہوانی و غضبی جذبات پر اس کو پورا پورا قابو ہو، اور ہر کام مین اوسکی غرض رضاے الٰہی کی طلب ہو، ایسا ہی شخص دستورِ انسانی یعنی شریعت کا حامل ہوسکتا ہے، تاکہ کسی طرف اور کسی خاص فرقہ اور جماعت کے حق مین اسکا پلہ جھکنے نہ پائے اور اس کے حکم کی پیروی بادشاہ و رعایا کو یکسان ضروری، اور امیر و غریب دونون پر یکسان حاوی ہو،

پھر چونکہ افرادِ انسانی خیر و شر کے قبول و استعداد میں مختلف ہوتے ہیں، لہذا ہر شخص میں خیر کے قبول اور شر کے ترک کی استعداد مختلف ہوتی ہے، کوئی وعظ و پند سے قبول کرتا ہے، کوئی دلیل و برہان سے مانتا ہے، کوئی محبت و تالیفِ قلب سے تسلیم کرتا ہے، کوئی انعام و اکرام سے رام ہوتا ہے، کوئی جزا و سزا اور جنگ کے بعد باز آتا ہے، اس لیے انبیاء افرادِ انسانی کی تکمیل کے لیے یہ سب مختلف طریقے اختیار کرتے ہیں،

اس کے بعد تکرارِ عبادات کی بحث کی ہے، اور اس سلسلہ میں اس نکتہ کو ادا کیا ہے جو آجکل سائکالوجی کا مسلّمہ مسئلہ ہے، وہ کہتا ہے کہ یہ عبادات بار بار ادا کرنے کا حکم اس لیے ہو کہ

ففرضت علیھم العبادة المذکورة	پہلے ان پر یہ مذکورہ بالا عبادات فرض
.... وکررت علیھم تلک حتی	کیگئی ہیں .... اور یہ بار بار اُن سے کرائی
یستحکم التذکیر بالتکریر المتواتر	جاتی ہے، تاکہ متواتر تکرار سے یہ یادگیری
(ص ۱۲۴)	اُن کے اندر مستحکم ہو جائے،

پھر کہتا ہے کہ ان اوامر کے بجالانے اور ان نواہی سے بچنے میں تین فائدے ہیں،

۱- نفسِ انسانی کا شہواتِ نفسانی سے احتراز کر کے قوتِ عقلیہ کو پرورش پانے کا موقع بہم پہنچانا

۲- نفس کو امورِ الٰہیہ اور امورِ معاد و آخرت میں غور و نظر کا عادی بنانا کہ اس دارِ ناپائدار کے ظلمات سے نکلکر جنابِ حق اور ملکوتِ ربانی کی طرف توجہ و التفات کی استعداد پیدا ہو،

وتحریضھا علی وجود الحق الاول	اور عبادت، نفس کو اس حقِ اوّل (خدا)
اعنی الذی عنہ وجود کل موجود	کے وجود پر آمادہ کرتی ہے، جس سے ہر موجود

جل جلالہٗ وتقدست	کا وجود ہے، اس کا ذکر بلند ہو، اور اس کے
اسماءہٗ ولا الہ غیرہٗ الذی	نام مقدس ہوں، جس کے سوا اور کوئی
فاضت الموجودات عنہ	دوسرا معبود نہیں، جس سے موجودات کو
منتظمۃ فی سلسلۃ الترتیب	وجود کا فیض اس سلسلۂ ترتیب میں منظم
التی اقتضتہا الحکمۃ الحقۃ	ہو کر ملا ہے، جس کا مطالبہ وہ سچی حکمت
بالبرہان المبنی علی القیاس	کرتی ہے، جو ایسے قیاس پر مبنی ہے جو
المجرد عن اصناف التمویہات	فریب اور مغالطہ سے بری ہے،
والمغالطات،	

۳- تیسرا فائدہ یہ ہے، کہ اس عالم میں امن و امان، نظم و اطمینان، اور عدل و انصاف اور باہمی اجتماعی تعاون و مشارکت پیدا ہو، اور نظام عالم حکمت ربانی کے مطابق قائم رہے،

اس بیان پر رسالہ ختم ہو جاتا ہے،

(۲)

تین سوالات،

رسالۂ کون و تکلیف کا تتمہ

اس کے بعد اس مجموعہ میں خیام کا دوسرا رسالہ ہے، جس کو مصری ناشر نے ایک دوسرا مستقل رسالہ سمجھکر اس کے سائل کے نام و نشان نہ ملنے پر افسوس کیا ہے، حالانکہ عبارت اور

مطالب سے ظاہر ہے کہ اس کا سائل بھی وہی ہے جس نے کون وتکلیف کا پہلا سوال کیا تھا، اور اسی نے خیام کے مذکورۃ الصدر جواب پر تین سوالات کئے اور خیام نے اس تتمہ مین ان تینون کا جواب دیا ہے، اس لیے اس رسالہ کو مستقل سمجھنے کے بجائے اُسی رسالۂ کون وتکلیف کا تتمہ سمجھنا چاہیئے، اور اس جوابی رسالہ کی تاریخ بھی وہی ۴۷۳ھ یا اس کے بعد کا سال ہوگا، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ گو بیہقی مین اور شہر زوری کے عربی نسخہ مین اور اس قلمی فارسی نسخہ مین جو دار المصنفین کے قبضہ مین ہے یہ تصریح نہین کہ رسالۂ کون وتکلیف ایک ہی رسالہ تھا یا اس کے کچھ اور اجزا بھی تھے، مگر شہر زوری کے اس فارسی نسخہ مین جسکا اقتباس ژوکووسکی نے اپنے مضمون خیام مین شائع کیا ہے "ورسالۂ کون وتکلیف" کے بجائے "دو رسالۂ کون وتکلیف" ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے اس رسالہ کے دو جزء تھے، اور میرے خیال مین یہ "تین سوالات" اسی رسالۂ کون وتکلیف کا دوسرا جزء ہے، جو معترض کے جواب الجواب مین ہے،

معلوم ہوتا ہے کہ پچھلے رسالہ مین خیام نے دنیا کی ضرورتِ تضاد پر جو نکتہ پیدا کیا تھا، اہل علم کے دائرہ مین اُسکا بڑا غلغلہ ہوا، اور سب نے خیام کی اس نکتہ آفرینی کی بڑی داد دی، چنانچہ خیام اس رسالہ کے شروع مین کہتا ہے،

بعد فان مباحثتہ ایای عن مسألتی	عالم مین تضاد کے ضروری ہونے پر میرے
ضرورۃ التضاد رفعت من ذکری	اس کے مباحثہ نے میری شہرت بڑھادی
وعظمت فی امری واستوجبت	اور میرے نام کو چار چاند لگا دیے، اور
للہ تعالیٰ خالص شکری، اذلم	خدا کے لئے میرے خالص شکر یہ کو واجب ٹھہرایا،

یخطر ببالی ان اسئل عن امثالها	کیونکہ میرے گمان میں بھی نہ تھا کہ مجھ سے
خصوصاً علی ذالک النمط مردفا	اس قسم کے مسئلے پوچھے جائیں گے اور وہ
بذلک الشک القوی (ص۲۹)	بھی ایسے زبردست اعتراض کیساتھ،

اس کے بعد خیام نے اس اعتراض کو نقل کیا ہے جو سائل مذکور یعنی قاضی نسوی نے خیام کے پہلے جواب پر کیا ہے، اس اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ دنیا میں تضاد کا ضروری ہونا ممکن ہے، یا واجب، یعنی یہ تضاد ہو بھی سکتا، اور نہیں بھی ہو سکتا تھا، یا اس کا ہونا ضروری تھا، پہلی صورت (امکان) میں ضرور ہے کہ اس کے وجود کی علت بالآخر واجب الوجود پر ختم ہو، کیونکہ تمام ممکنات کی علت بالآخر واجب الوجود پر جا کر ختم ہوتی ہے، اور دوسری صورت (وجوب) میں وہ واجب الوجود میں ہو کر پایا جائے گا، اور اس صورت میں واجب الوجود میں کثرت ثابت ہو گی، حالانکہ یہ اپنی جگہ پر ثابت ہو چکا ہے کہ واجب الوجود ہر حیثیت سے واحد ہے، اس لیے لامحالہ یہی ماننا پڑے گا کہ وہ ممکن ہے، اور اسکی آخری علت بالآخر اللہ تعالیٰ (واجب) ہے، جس کے یہ معنی ہوئے کہ عالم میں یہ تضاد اللہ تعالیٰ کے خلق و ایجاد سے ہے، اور شر کا وجود جو کچھ اسی تضاد کی وجہ سے ہوا ہے، اس لیے یہ کہنا صحیح ہوا کہ شر کا خالق بھی خدا ہے،

خیام نے حسب عادت اس سوال کے جواب میں پہلے متعدد مقدمات بیان کئے ہیں، اوصاف و لوازم کتنے قسم کے ہوتے ہیں، اور ہر ایک کی خصوصیات کیا ہیں، اس سلسلہ میں ذاتی عرضی لازم مفارق لازم غیر مفارق لازم بواسطہ، اور لازم بلا واسطہ کی عام تقسیمیں کی ہیں، اور بتایا ہے کہ ماہیت کیلئے ماہیت کے لوازم کا ثبوت بالوجوب ہوتا ہے، پھر یہ بتایا ہے کہ وجود کے کیا معنی ہیں، اور اس کا ثبوت افراد کے لیے کیونکر ہوتا ہے،

بالتواطؤ یا بالاشتراک، اور پھر یہ ثابت کیا ہے کہ موجود خارجی درحقیقت صرف ایک ہے، اور وہ واجب الوجود ہے، کلّی کا وجود خارج مین نہین، اور افراد محض کلّی کا نقش و مثال ہین (یہ خیال افلاطون کے ہان مُثُل افلاطونی کے نام سے پایا جاتا ہے) اس کے بعد ظاہر کیا ہے کہ لوازم ماہیت کے ثبوت کیلئے کوئی نئی علت نہین ہوتی، بلکہ خود ماہیت کی علت اس کے لوازم کی بھی علت ہوتی ہے مثلاً جب زید انسان ہوا، تو یہ سوال نہین ہو سکتا کہ اس مین گویائی کی قوّت کیون ہے؟ اس کے دو پاؤن کیون ہین؟ اس کی دو آنکھین کیون ہین؟ کیونکہ انسان ہونے کے معنی ہی یہ ہین کہ یہ لوازم و خصائص اس مین پائے جائین، اسی طرح موجودات عالم مین تضاد ہونا اوس کی ماہیت کے لوازم مین سے ہے، جسمین کیون کا سوال نہین ہو سکتا، ان موجودات کو باہم متضاد کسی بنانیوالے نے نہین بنایا، بلکہ وہ بجائے خود متضاد ہین، سیاہ و سپید کو باہم متضاد خدا نے نہین بنایا، بلکہ وہ درحقیقت خود باہم متضاد ہین، اگر ان کا خارج مین وجود نہ بھی ہو، اور وہ صرف ذہن و وہم مین ہو کر پائے جائین، تو بھی متضاد ہی ہو کر پائے جائین گے، اس لیے یہ کہنا صحیح نہین، کہ ان کو خدا نے متضاد بنایا اللہ تعالیٰ نے اشیاء کو بحیثیت اشیاء کے بنایا، باقی یہ کہ ان اشیاء مین باہم نسبت اتحاد کی ہے، یا تضاد کی ہے، یہ کسی بنانے والے کے بنانے سے نہین ہے، بلکہ از خود ہے، اس لیے ان کی مجعولیت اور پیدائش خدا کی طرف بالذات منسوب نہین، بلکہ بالعرض ہے، اس کے بعد کہتا ہے کہ خدا نے سیاہی کو اس لیے نہین بنایا کہ وہ سپیدی کی ضد ہے، بلکہ اس لیے بنایا کہ یہ بھی ایک ممکن الوجود چیز تھی، ہو سکتی تھی، اس لیے اس کو ہو سکنے کا موقع عنایت فرمایا، اس بنا پر عالم مین شر کو خدا نے بالذات نہین بنایا، لیکن موجودات کی پیدائش کے بعد اس کا از خود ہو جانا ضروری تھا،

ولا یکون الشرّ منسوبًا الی موجد	شر سیاہی کے بنانے والے کیطرف
السواد بوجہ من الوجوہ اذ	کسی طرح منسوب نہ ہوگا، کیونکہ خدا
القصد الاوّل (وجل عن القصد)	کا ارادہ (اور وہ ارادہ سے بلند ہے)
بل العنایۃ السامیۃ الحقۃ	بلکہ اوسکی حقیقی سرمدی عنایت خیر کی
توجہت نحو الخیر الا ان ہذا النوع	طرف متوجہ ہوئی، لیکن اس قسم کا خیر
من الخیر لا یمکن ان یکون	ناممکن ہے کہ شر اور عدم سے خالی ہوکر
مبرءًا خالیًا عن الشر والعدم،	پایا جائے، تو شر خدا کی طرف بالعرض
فلیس الشر منسوبًا الیہ الا	منسوب ہوا، اور یہان گفتگو عرضی
بالعرض ولیس الکلام ہنا	شر مین نہین، بلکہ ذاتی شر مین
فیما بالعرض، بل فیما بالذات،	ہے،

معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ اس زمانہ مین اشاعرہ کا خاص زور تھا، اور بڑی بڑی ہستیان اشعریت کی حامی تھین، امام ابن فورک، امام الحرمین، اور امام غزالی جیسے نوادر روزگار اپنی ساری قوت اشعریت کی حمایت مین صرف کرچکے تھے، اور کر رہے تھے، امام اشعری نے خلق شر کی نسبت بھی خدا ہی کی طرف کی تھی، اور ایرانی فلسفہ مین خلق خیر وشر کے مسئلہ کو خاص اہمیت پہلے ہی سے حاصل تھی اور قدیم اہل ایران خیر کا خالق الگ اور شر کا خالق الگ تسلیم کرتے تھے، اسلام نے توحید کی تعلیم کی، تو اشاعرہ نے خیر وشر دونون کا خالق ایک تسلیم کیا، خیام کا مقصد یہ ہے کہ خدا محض خالق خیر ہے، دنیا مین درحقیقت صرف خیر ہے، شر کا وجود عرضًا اور تبعًا ہے، اور خدا نے اس کو بالذات پیدا نہین کیا، بلکہ اشیاء کو

پیدا کیا، ان اشیاء کے ساتھ جو ان کے ضروری لوازم تھے وہ بھی بالعرض پیدا ہو گئے، اس کے بعد وہ کس حسرت کے ساتھ کہتا ہے،

وانّی اوصی کلّ من اعرف من	اور مین ہر اس شخص کو جسکو حکما مین جانتا
الحکماء بتقدیس ذالک الجناب	ہون، یہ وصیت کرتا ہون کہ وہ اوسکی
عن الظلم والشر ، (ص ۱۸۳)	جناب کو ظلم اور شر سے پاک رکھے،

یہ بھی ابو علی سینا کی کتابون مین مذکور ہے، چنانچہ اپنی کتاب نجات مین اس نے یہ باب باندھا ہے، فصل فی ان واجب الوجود خیرٌ محض،

بعد ازین وہ کہتا ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ پھر خدا نے ایسی چیز کیون بنائی جسکی نسبت وہ جانتا تھا، کہ اس کو عدم اور شر لازم ہین، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہر شے مین خیر کے جتنے پہلو ہین ان کے مقابلہ مین شر کا پہلو بمنزلہ صفر کے ہے، مثلاً ایسا ہی مین ایک ہزار خیر کے پہلو ہین تو ایک شر کا، ایسی حالت مین ایک شر کے خیال سے ایکہزار خیر کو نہ پیدا کرنا خود شرِ عظیم تھا،

فقد بان ان الشر موجودٌ	تو اوس سے ظاہر ہوا کہ شر کا وجود
فی مخلوقات اللہ تعالیٰ بالعرض	مخلوقاتِ الٰہی مین بالعرض
لا بالذات، وبان انّ الشر فی	اور ضمناً ہے، بالذات اور براہ راست
الحکمة الاولی قلیل جدًّا الا	نہین، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حکمت
نسبة لہ فی الکمیة والکیفیة	اولی مین شر، خیر کے مقابلہ مین تعداد
الی الخیر،	اور کیفیت دونون مین بہت کم ہے،

یہ خیال بعینہٖ ابوعلی سینا سے منقول ہے، چنانچہ شفا میں اس نے اس اعتراض کا بعینہٖ یہی جواب دیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سوال کا جو جواب ابن رشد نے فصل المقال اور کشف الادلہ میں دیا ہے وہ سب سے بہتر ہے اور حقیقت ہی وہ کہتا ہے کہ دنیا میں کوئی شے بالذات شر نہیں ہے، شر ہمارے برے استعمال سے وہ ہو جاتی ہے، مثلاً آگ بذات خود شر نہیں، ہاں اس سے کسی غریب کے گھر کو جلا دو تو تمہارا یہ فعل شر ہوگا، اور اس فعل کی وجہ سے اس آگ کو جس نے اس مکان کو جلایا بالعرض شر کہہ دینگے، احادیث میں بھی آتا ہے کہ والشرّ لیس الیک، اے خدا! شر تیری طرف راجع نہیں ہوتا، اور یہ عین تعلیم اسلام ہے،

۲- اس کے بعد اس رسالہ میں خیام سے ایک نہایت اہم سوال کیا گیا ہے کہ جبر و قدر کے مسئلہ میں کون فریق برسرحق ہے؟ یہاں خیّام لاجواب ہو جاتا ہے، اور اس کا اندرونی فلسفہ اس پر غالب آجاتا ہے، اور دو سطروں میں نہایت چپکے سے یہ کہکر اتنے بڑے اہم سوال کی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جاتا ہے، کہتا ہے،

واما سوالہ عن ای الفریقین اقرب	لیکن اس کا یہ سوال کہان دونون فریقون
الی الصواب، فلعلّ الجبریّ	مین سے کون صواب سے قریب تر ہے،
اقرب الی الحق فی بادیٔ الرای	تو شاید جبر کا قائل حق سے بظاہر زیادہ قریب
وظاہر النظر من غیر ان یتلجلج	ہے، اس شرط سے کہ وہ ہذیان مین
فی ہذیانہ، ویتغلغل فی خرافاتہ	یا وہ گوئی نہ کرے، اور اپنے خرافات مین زیادہ
فانہ حینئذٍ یبعد عن الحق جدًا،	دور تک نہ چلا جائے، ایسی حالت مین وہ حق سے

لیکن کیا اس خرافات گوئی کا ملزم وہ خود نہیں قرار پائیگا، اگر اس نے یہ کہا ہے،

مے میخورم و ہر کہ چو من اہل بود ۔ مے خوردن من بنزد او سہل بود
مے خوردن من، حق بہ ازل میدانست ۔ گر مے نخورم علم خدا جہل بود

بر رہگذرم ہزار جا دام نہی ۔ گوئی کہ بگیرمت اگر گام نہی
یک ذرہ ز حکم تو جہان خالی نیست ۔ حکم تو کنی و عاصیم نام نہی

۳۔ رسالہ مذکور مین آخری سوال یہ ہے، کہ باقی کی بقا عین باقی ہے، یا اس سے الگ کوئی چیز ہے؟ یہ بحث پرانے زمانہ سے معتزلہ، اشاعرہ اور دوسرے متکلمین مین زیر بحث رہی ہے، تفصیل جاننی چاہو تو امام اشعری (المتوفی ۳۲۴ھ) کی مقالات الاسلامیین جلد دوم ص ۳۶۶ و ص ۳۶۷ مطبوعہ استامبول دیکھو،

خیام کہتا ہے، کہ یہ بحث نہایت فضول ہے، جب وجود کے متعلق یہ تسلیم کیا جا چکا ہے کہ وجود اور موجود، خارج مین ایک ہین، گو ذہن مین الگ الگ ہون، تو یہی صورت بقا کی نسبت کیون نہین ہو سکتی، وجود اور بقا مین صرف اسی قدر فرق ہے کہ وجود مطلق ہستی کو کہتے ہین اور بقا، ایک مدت متعینہ تک کی ہستی کو،

۸۔ رسالہ موضوع علم کلی

بیہقی نے اس کے "رسالہ وجود" کا حوالہ دیا ہے، اور شہرزوری نے بھی خیام کی تصنیفات

مین "رسالۃ فی الوجود" "وجود کے مسئلہ مین ایک رسالہ کا نام لکھا ہے، اس بحث پر اس کے دو رسالے ملتے ہین، ایک فارسی مین ہے جسکا ذکر آگے آتا ہے، اور دوسرا عربی مین ہے، چنانچہ اس کے مطبوعۂ مصر رسالون مین یہ رسالہ موجود ہے اور ناشر نے اسکا نام الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی رکھا ہے، یہ نام اس رسالہ کی ابتدائی سطرون سے اخذ کر لیا گیا ہے، کہ اسکی ابتدائی سطرین یہ ہین،

انّ الموجود (؟) الذی هو	وہ موجود (؟) جو فلسفۂ اولی کا موضوع
موضوع الفلسفۃ الاولی اعنی	ہے، یعنی وہ علم کلی جس کے تحت مین
العلم الکلی الذی تحتہ جمیع	تمام علوم ہین، ظاہر التصور
العلوم ظاھر التصور (۱۸۲)	ہے،

اس مطبوعہ نسخہ مین اس عبارت مین "الموجود" کا لفظ چھپا ہے، مگر مطلب کا اقتضا یہ ہے کہ "الموجود" کے بجاے "الوجود" پڑھا جائے کہ عبارت یون ہوگی، ان الوجود الذی ..... ظاھر التصور، کہ وجود کا تصور ظاہر ہے، اس نسخہ کے ناشر و محشی نے اپنی غلط قرأت کے مطابق اس پر حاشیہ دیکر یہ سمجھایا ہے کہ "موجود مطلق ظاہر التصور ہے" حالانکہ یہ صحیح نہین اور نہ اس پر استدلال ہے،

بہرحال اس رسالہ کی بحث کا ماحصل یہ ہے کہ وجود کا تصور بدیہی ہے، وجود کے ثبوت کے لیے کسی دلیل کی حاجت نہین، پھر یہ ذکر ہے کہ وجود عین موجود ہے، نیز یہ کہ کلی موجود فی الخارج نہین، موجود فی الخارج صرف جزئیات ہین، اسی سلسلہ مین اس نے وہ بات لکھی ہے جو ہیوم کے فلسفہ مین ملتی ہے،

بان المعقول الصرف لا یکون لنا	خالص عقلی علم نہ ہم کو ہوا ہے، نہ ہو سکتا ہے

ولا یمکن، بل انما تکون معقولاتنا	بلکہ ہمارے تمام معقولات تخیل آمیز ہوتے
مشوبۃ بالتخیل والتخیل لا یدرک الا	ہین، اور تخیل صرف جزئی کا ادراک
الجزئی (ص ۱۹۲)	کرسکتا ہے،

اور آخر مین ایک فاضل المتاخرین کی راے نقل کرکے اسکی تصویب کی ہے کہ واجب الوجود اور ممکن الوجود مین وجود کا اشتراک محض لفظی ہے، دونون جگہ وجود کی حقیقت مختلف ہے،

ونعم ما قال فاضل المتاخرین	پچھلے لوگون کے فاضل نے خدا اوس کی
روح رمسہ وقدس نفسہ	قبر کو خوش، اور اُس کی جان کو پاک
فی بعض مباحثاتہ لعل الوجود	رکھے، اپنے بعض مباحثات مین کیسی اچھی
الذی ھو ماھیۃ الحق الاول	بات کہی کہ وہ وجود جو حقِ اول کی
ھو الواجبیۃ، وانما قال ذلک	ماہیت ہے وہ خود واجبیت ہے، اور
لان الواجبیۃ المطلقۃ لا	یہ اس لیے اس نے کہا کہ واجبیتِ مطلقہ
شرکۃ فیھا بوجہ من الوجوہ	مین کوئی دوسرا موجود کسی حیثیت سے
ثم قال	شریک نہین، پھر فرمایا . . . . . .

یہ فاضلُ المتاخرین ظاہر ہے کہ ابو علی بن سینا ہے، اس کے بعد خیام کہتا ہے،

عند ھذا الموقف عدید (عدۃ)	اس مقام پر کئی گہرے مباحث اور بہت
مباحثات عمیقۃ، وتحصیلات	سی تحقیقات ہین، اور ذہن کی تیزی
کثیرۃ، وتحاقیق جمۃ ومن	جس کی دستگیری کرے، اور خدا کی

اخذت (ــه) الفطانة بيده، وصحبه	طرف سے توفیق جس کے ہمراہ ہو، تو وہ
توفیق من اللہ تعالیٰ، صادف	توحید کے مسئلہ مین یہان وہ پائے گا
فی التوحید ھھنا ما یسکن الیہ	جس سے عقل کو تسکین ملے گی کمال تک
العقل، نسئل اللہ التوفیق	پہنچنے کے لیے خدا سے توفیق کی بھیک
للوصول الی الکمال والحمد	مانگتا ہون اور ہر حال مین اوس کا
للہ علی کل حال،	شکر ہے،

ان فقرون پر یہ رسالہ ختم ہو جاتا ہے، ان سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ مسئلہ توحید کی اہمیت اور بزرگی اور خدا تعالیٰ کی عظمت اس کے دل مین کتنی تھی، اور اپنے فلسفیانہ تصوّف کے راستہ سے مقصد تک پہنچنے کی اس کے دل مین کتنی لگن تھی،

۹- رسالۃٌ فی الوجودُ

مسئلہ وجود پر خیّام کا دوسرا رسالہ جو فارسی مین ہے، اُس کا ایک نسخہ برٹش میوزیم لندن کے کتب خانہ مین ہے، جس کا نمبر Or. 6572. F51 ہے، برٹش میوزیم لائبریری کے ارکان کا ممنون ہون جنھون نے اس کا ایک عکسی نسخہ مجھے عنایت فرمایا، اس رسالہ کا عنوان یہ ہے،

"رسالۃٌ بالعجمیۃ لعمر بن الخیّام فی کلیات الوجودُ"

اس کے دیباچہ مین ہے کہ خیّام نے یہ رسالہ فخر الملک بن مؤید (؟) کی درخواست پر

فارسی مین لکھا ہے مگر یہ فخر الملک بن مؤید نام صریح تحریف ہے، کہ فخر الملک اور مؤید الملک
دونون باپ بیٹے نہین، بلکہ بھائی بھائی تھے، دونون نظام الملک طوسی کے بیٹے تھے، اور
وزیر تھے، پہلے مؤید الملک بن نظام الملک ۴۸۸ھ مین برکیارق بن ملک شاہ کا وزیر مقرر ہوا، پھر
فخر الملک ہوا، جس نے سنہ ۵۰۰ھ مین وفات پائی، اس لیے یہ رسالہ اگر فخر الملک کے نام سے
معنون ہوا تھا، تو یہ سمجھنا چاہیے کہ اس کے زمانہ وزارت مین ۴۸۸ھ سے لے کر ۵۰۰ھ
تک تالیف ہوا ہے،

یہ چند صفحون کا رسالہ ہے، جسمین وجود کی فلسفیانہ بحث ہے، اور بدانک (بدانکہ) کے
عنوان سے، مختصر فصلین ہین، پہلی فصل مین جوہر، جسمیت (مرکب) بسیط، عقل اور نفس کی
تعریفین اور تقسیمین ہین، پھر عقل ونفس اور افلاک کی ترتیبی تخلیق کی بحث ہے، دوسری فصل
مین افلاک، اُمہات (عناصر) اور موالید (عنصریات) کا اور اُن کے باہمی علت ومعلول ہونے
کا بیان ہے، تیسری فصل مین عقل ونفس کے ادراک کا ذکر ہے، چوتھی مین کلیات خمس اور
اعراض کا، پانچوین مین واجب الوجود، ممکن اور ممتنع کی تعریفین ہین، چھٹی مین جوہر وعرض اور
آثار وخصائص کی بحث ہے، اور ساتوین مین اس وقت کے چار گروہ متکلمین، حکماء، اسماعیلیہ اور
صوفیہ کے اصول ومسلک پر مختصر تبصرہ ہے، اور اسی پر رسالہ کا خاتمہ ہے،

اس رسالہ مین یون تو الٰہیات وامور عامہ کے وہی عام وفرسودہ مسئلے ہین، اور خصوصیت
کے ساتھ عقل ونفس وافلاک وعناصر کی ترتیبی پیدایش کا ذکر ہے، مگر اس رسالہ سے خیام کے دو
اصولی عقیدون کا سراغ لگتا ہے،

۱- ایک یہ کہ انھیں عقول عشرہ اور نفوس فلک سے جو کدورت اور مادیت کے غبار سے پاک ہیں، ایجاد عالم کا آغاز ہوا، پہلے واجب الوجود سے عقل اوّل جسکا دوسرا نام عقل فعّال ہے، پیدا ہوئی، پھر عقل اوّل سے نفس اوّل اور عقل دوم، علی ہذا الترتیب، (اسی کا نام سلسلۃ الترتیب ہے) اور خلق کائنات کی تکمیل انسان پر اور انسان کی انتہا عقل و نفس پر ہوتی ہے، اس لیے انتہائے خلق (عقل و نفس انسانی) اور ابتدائے ایجاد (یعنی عقل و نفس کلی) کے درمیان مناسبت و مشابہت ہونی چاہیئے، کہ الجنس الی الجنس یمیل، اللہ تعالیٰ (واجب الوجود) اور مخلوق انسان کے درمیان یہ عقول، نفوس اور افلاک، واسطہ ہیں، اور انھیں کا دوسرا نام ارباب ہے، انسان کی عقل و نفس کا کمال یہ ہے کہ وہ پاکی، طہارت، نزاہت اور مادیت سے بری ہو جانے میں ان نفوس و عقول کی نقل اتارے، اور اُن کے ساتھ تشبّہ حاصل کرے، کہ مادی انسان، عالم مجردات کی مثال و پیکر بنجائے، ان کا تقرب جنّت، اور انھیں سے دوری کا نام دائمی عذاب ہے،

"و این قاعدہ را سلسلۃ الترتیب خوانند، و مردم را مردمی آنگہ درست شود کہ این سلسلۃ الترتیب بشناسد و بداند کہ این جملہ ارباب (عقل و نفس و افلاک) متوسط اند، چونکہ افلاک و امہات و موالید و علت وجود او اند، نہ از جنس او و از ایزد جل جلالہ اکنون چون ما شریفترین چیزے در آخر نفس و عقل یا فتیم معلوم شد کہ ابتدا ہمان باشد، و مردم چون ابتدا و انتہا را بدانست، باید کہ نزدیک او درست شود کہ نوع عقل و نفس از جنس نفس و عقل یکی است، و این دیگر ارباب متوسط است، و از او بیگانہ، و از ایشان بیگانہ پس باید کہ آہنگ بجنس خویش بود تا از ہم گوہران (؟) خود دور نماند زیراک عذاب مقیم باشد"

یہ خیام کا وہی اخلاقی اصول ہے جس کو عماد کاتب نے بروایت قفطی یوں بیان کیا ہے

کہ وہ یونانی فلسفہ کے اصول کے مطابق طہارت نفس اور حسن اخلاق کی تعلیم دیتا تھا"

۲- اس رسالہ سے خیام کا دوسرا اصولی خیال یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ متکلمین کے مناظرانہ اور حکماء کی فلسفیانہ شعبدہ بازی اور نکتہ پروری کے طلسم کو بے اثر سمجھ چکا تھا، اور تصوف کے دریچہ سے جھانک تاک کے نظارون کا اسکو چسکا پڑ رہا تھا، چنانچہ رسالہ کے آخری باب مین کہتا ہے؛

بدانکہ کسانیکہ طالبان شناخت خداوند سبحانہ وتعالی اند، چہار گروہ اند، اول متکلمان اند کہ ایشان بجدل وحجت ہاے اقناعی راضی شدہ اند و بدان قدر پسندہ کردند در معرفت باری عز اسمہ، و دوم فلاسفہ وحکماء اند کہ ایشان بادلۂ عقلی صرف در قوانین منطقی طلب شناخت کردند، و بہیچ ادلہ اقناعی نہ کردند لیکن ایشان نیز بشرائط منطق وفا نتوانستن کرد، وازان عاجز آمدند، سیوم اسماعیلیان اند وتعلیمیانند کہ ایشان گفتند کہ طریق معرفت جز اخبار خبر مخبر صادق نیست چہ در ادلہ معرفت صانع و ذات وصفات وے اشکالات بسیار است، وادلہ متعارض، وعقول دران متحیر وعاجز، پس اولی تر آن باشد کہ از قول صادق طلبند، چہارم اہل تصوف بودند کہ ایشان بتفکر واندیشہ (؟) طلب معرفت نہ کردند، کہ بتصفیۂ باطن وتہذیب اخلاق نفس ناطقہ را از کدورت طبیعت، وہیئت بدنی منزہ کردند، چون آن جوہر صافی گشت و در مقابلۂ ملکوت افتاد، صورتہاے آن بحقیقت در آنجا بیگمان پیدا شود بے ہیچ شکے وشبہتے، واین طریق از ہمہ بہتر است، کہ ہیچ کمال از حضرت خداوند مبخول (؟) نیست وآنجا گر منع وحجاب نیست، پس ہر آنچ آدمی را نبود از کدورت طبع باشد، چہ اگر حجب زائل شود، وحائل ومانع دور گردد، حقائق چیزہا چنانک باشد پیدا شود، وسید عالم علیہ افضل الصلوٰۃ والتحیۃ بدین اشارت کردہ است وفرمودہ الا ان لربکم فی ایام دھرکم نفحات فتعرضوا لہا،

اس آخری باب سے واضح ہے کہ خیام متکلمانہ مناظرون حکیمانہ دلیلون اور حصول تسکین کے اسمعیلی باطنی طریقون سے تشفی نہ پاکر تصوف کے مشاہدات و انوار سے فیض چاہتا ہے، لیکن عجیب بات یہ ہے کہ خیام کے اس آخری باب مین جو کچھ اختصار کے ساتھ ہے، وہی امام غزالی کی "منقذ من الضلال" مین شرح و تفصیل کے ساتھ مذکور ہے، انھین چار فرقون کا ذکر ہے، اور امام کا ان چارون پر بعینہٖ یہی تبصرہ ہے، اور آخر متکلمین، حکماء، اسماعیلیہ کے دلائل و تلقینات سے تسلی نہ پاکر صوفیہ کے گروہ مین داخل ہو جانے کا بیان ہے، اب یا تو اس زمانہ مین اکثر اہل نظر اسی ایک راستہ سے تصوف کے مقام پر پہنچے تھے، اسلئے خیام و غزالی کے واردات یکسان ہین یا ایک کے اصلی اور دوسرے کے نقلی ہین،

امام غزالی نے یہ کتاب جو حقیقت مین اُن کے سوانح اور واردات قلبی ہین تقریباً پچاس برس کی عمر مین غالباً ۴۹۹ھ مین لکھی ہے اور ۴۸۰ھ سے ۵۰۰ھ تک کا زمانہ خیام کے اس رسالہ کلیات الوجود کی تالیف کا ہے، کہ وزیر فخر الملک کی وزارت کا زمانہ جسکے نام سے یہ رسالہ لکھا گیا ہے، یہی ہے، ہولینڈ کے فاضل کریستن زن نے، اور اُس سے نقل کرکے جرمن فاضل فریڈرک روزن نے اپنے مطبوعہ کاویانی مجموعۂ رباعیات کے دیباچہ مین[1] خیام کی ان آخری سطرون کو "ضرورۃ" نقل نام کسی قلمی مجموعہ سے خیام کے نام سے نقل کیا ہے، مگر جیسا کہ ابھی معلوم ہو چکا کہ یہ سطرین در حقیقت خیام کے اسی رسالہ کلیات الوجود کی ہین، یہ الگ کوئی رسالہ نہین ہے،

---

[1] مجموعۂ رباعیات خیام مطبوعۂ کاویانی مرتبۂ فریڈرک روزن صفحہ ۶۶، طبع نوروز سال ۱۳۰۴ھ ہجری شمسی،

۱۰۔ رسالۂ وصف موصوف،

یہ سات صفحون کا عربی رسالہ ہے جو ابتک نہین چھپا ہے، قلمی نسخہ ہمارے پیش نظر ہے، یہ بھی حقیقت مین وجود کے مسئلہ پر ہے، جس سے خیام کو بڑی دلچسپی معلوم ہوتی ہے، اس کے مضامین جگہ جگہ، رسالۂ کون وتکلیف کے تتمہ سے ملتے جاتے ہین، کہین کہین الفاظ اور فقرے بھی ملتے ہین، نتیجۂ بحث بھی ملتا ہے، مگر عبارت مین کافی فرق ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی نے خیام کے رسالۂ تکلیف کے تتمہ پر پھر بعض ایرادات کئے تھے تو خیام نے اس رسالہ مین ان کا جواب دیا، لیکن چونکہ اس رسالہ کا آغاز ان الفاظ سے ہے، کہ "الاوصافُ للموصوفات علی ضربین" اس لیے ناقل نے مجموعہ کی فہرست رسائل مین اس کا نام "رسالۂ وصف وموصوف عمر خیام" رکھدیا ہے، یہی الفاظ الاوصاف للموصوفات علی ضربین رسالۂ کون وتکلیف کے تتمہ کا پہلا فقرہ ہین، تاہم اس کے وجود کے دوسرے رسالون سے اسکا مضمون کافی الگ ہے،

اسمین اولاً یہ بیان ہے کہ اوصاف ولوازم کا ثبوت اپنے موصوف اور ملزوم کے لیے کیونکر ہوتا ہے، اور وجود کا ثبوت موجود کے لیے کس طرح ہوتا ہے؟ اوصاف ولوازم کے اقسام ذاتی اور عرضی کی تعریف، پھر سارے رسالہ مین یہ بحث ہے کہ ممکنات کا وجود، موجود فی الخارج نہین اور زائد بر ذات ہے، وہ صرف مفہوم انتزاعی ہے، ممکنات کی اصلیت عدم ہے، اور وجود واجب الوجود کے اثر سے خارج سے انکو ملتا ہے، اس عام بحث کے علاوہ اس رسالہ سے اس کے دو عقیدے ثابت ہین، اول یہ کہ چیزون کی حقیقت تک پہنچنے کے لیے، فکر و مراقبہ اور ریاضت کی ضرورت

ہے کہتا ہے،

فمن وجد نفسه من المقصرین
فی هذا المعنی فلیعلم انها قد
زاغت بسبب امر وهمی غلطها،
وعلیه بالریاضة التامة والاستعا
نة بحسن التوفیق من الله تعالی
انه ولی الاجابة،

تو جو شخص اپنے کو اس بات میں عاجزوں
میں سے پائے تو وہ ایک وہمی بات
ہے جس نے اس کو غلطی میں ڈال دیا
ڈر گیا، اس کو چاہیئے کہ پوری ریاضت
کرے اور اللہ تعالی سے حسن توفیق کی
مدد مانگے، وہ قبول کرنے والا ہے،

رسالہ کا آخری نتیجہ ان سطروں میں ہے،

فقد بان ان جمیع الذوات
والماهیات انما تفیض من ذات
المبدء الاول الحق جل جلاله
علی ترتیب وفی سلسلة نظام
وهی کلها خیرات لا شر فیها
بوجه من الوجوه، انما الشر
الذی هو الذم او لازمه
یحصل من ضرورة التضاد علی
ما قد عرفت تفصیله تعالی الله

تو ظاہر ہوا کہ تمام ذاتیں اور ماہیتیں
مبدء اول (اللہ تعالی) کی ذات
سے جو حق ہے، ترتیب اور سلسلۂ
نظام کے ساتھ وجود پذیر ہوئی ہیں
اور یہ کل کی کل خیر ہیں، ان
میں کسی طرح شر نہیں، اور جو
شر مذمت یا لازم مذمت کے معنی میں
ہے وہ تضاد کی ضرورت کے سبب
سے پیدا ہوا ہے، جیسا کہ تم اسکی تفصیل

عمّا یقول الظّالمونَ الملحدون علوًّا کبیرًا،	جان چکے بلند ہے اللہ اس سے جو ظالم ملحد لوگ کہتے ہین،

ان سطرون سے ہویدا ہے کہ یہ رسالہ، رسالۂ کون و تکلیف کے مباحث سے متعلق ہے، اور اسی سلسلہ مین یہ لکھا گیا ہے،

۱۱ - عرائس النفائس (؟)

مولنا شبلی مرحوم کو ۱۹۰۴ء مین حیدرآباد مین شہرزوری کی تاریخ الحکما موسوم بہ نزہۃ الارواح کا ایک نسخہ ملا، جو ۱۰۲۹ھ مین ایک ایسے نسخہ سے نقل ہوا تھا جو ۷۷۲ھ مین تبریز مین لکھا گیا تھا، مولانا نے اس نسخہ کی نقل لی، اور اصل کے مطابق اسکی تصحیح کی، یہ نسخہ اسوقت ہمارے سامنے ہے، اس مین خیام کے حال مین اس موقع پر جہان امام غزالی اور خیام کا مناظرہ مذکور ہے، خیام کی زبان سے یہ فقرہ درج ہے،

فقال الخیّامی انا قد ذکرت ذلک فی کتاب عرائس النفائس من تصنیفی فاطال عمر الخیّامی الکلام (ص ۲۷)	تو خیام نے کہا کہ مین نے اس کو اپنی تصنیف عرائس النفائس مین بیان کیا ہے، پھر خیام نے ایک لمبی تقریر شروع کی،

لیکن شہرزوری کے سوانح خیام کا جو اقتباس زوکوفسکی نے مظفریہ مین شائع کیا ہے، اس مین یہ عبارت سرے سے موجود نہین، اسمین "فقال الخیّامی الکلام" سے عبارت

شروع ہوتی ہے،

اصل یہ ہے کہ شہرزوری نے بیہقی کی تاریخ الحکما، کے مطلب سمجھنے مین غلطی کی ہے، عرائس النفائس خیام کی نہین بلکہ خود علی بیہقی کی تصنیف ہے، جسمین اس نے اس مسئلہ پر بحث کی ہے، اور جسکا ذکر اس نے یہان جملہ معترضہ کے طور پر کیا ہے، بیہقی کی اصل عبارت یہ ہے،

دخل یوماً علیہ الامام حجۃ	امام حجۃ الاسلام غزالی ایک دن اس کے
الاسلام محمد الغزالی وسألہ	ہان گئے، اور اس سے دریافت کیا کہ تمام
عن تعیین جزء من اجزاء	اجزائے فلکی مین سے ایک خاص جزء،
الفلک القطبیۃ دون غیرھا	قطبیت کیساتھ کیون مخصوص ہے، اور
مع ان الفلک متشابہ الاجزاء	مین نے (یعنی بیہقی نے) اوس کو اپنی
وانا قد ذکرت ذلک فی	کتاب عرائس النفائس مین ذکر
کتاب عرائس النفائس من	کیا ہے، تو امام عمر خیام نے بڑی لمبی
تصنیفی، فاطال الامام عمر الکلام	گفتگو شروع کی،

اس حقیقت کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ عرائس النفائس نام کتاب علی بیہقی کی تصانیف مین موجود ہے، علی بیہقی کا مفصل حال یاقوت نے معجم الادبا[1] مین لکھا ہے، اور اسکی تصانیف کی فہرست نقل کی ہے، اس فہرست مین عرائس النفائس کا نام بھی ہے،

[1] معجم الادبا، یاقوت جلد خامس ص۲۰۸ - ص۲۱۸، عرائس کا نام ص۲۱۲ مین ہے، (گب)

۱۲- نوروزنامہ

خیام کی تصانیف مین ایک نئی کتاب نوروزنامہ کا انکشاف اسٹیٹ لائبریری برلن کے مشرقی شعبہ کے ناظم ڈاکٹر ویل نے کیا ہے، اور اُن کے حسب ہدایت، رسالہ کے بعض مضامین کا خلاصہ فرنڈرک روزن نے اپنی مطبوعہ رباعیات عمر خیام (ہیفیون کمپنی ۱۹۳۰ء) کے دیباچہ مین دیا ہے، اور اصل کتاب کے پہلے صفحہ کا عکس چھاپا ہے، اسٹیٹ لائبریری مذکور مین گیارہوین صدی عیسوی (پانچوین صدی ہجری) کے چھ علما کے لکھے ہوئے چند رسائل کا ایک مجموعہ ہے، اس کا سال کتابت ۱۰۶۵ء (۴۵۷ھ؟) ہے، اس مجموعہ مین ۳۴ صفحون کا ایک فارسی رسالہ خیام کا ہے، جسکا نام نوروزنامہ ہے، خیام نے اس کے ابتدائی دیباچہ مین اسکی تصنیف کی وجہ یہ لکھی ہے کہ ایک دوست نے "نوروز" کی حقیقت اور اسکی تاریخ پوچھی تھی، اس کی فرمائش کی تعمیل مین یہ رسالہ لکھا ہے، اس کے دیباچہ کی اصل عبارت حسب ذیل ہے،

"سپاس و ستائش مرخدائے راجل جلالہ کہ آفریدگار جہانست، و دارندۂ زمین و زمانست، و روزی دہ جانورانست، و دانندۂ آشکار او نہانست، قیوم بے ہمتا و بے انباز، و بے دستور و بے نیاز، یکے نہ از حد قیاس و عدد قادر و مستغنی از ظہیر و مدد، و درود بر پیغمبران او از آدم صفی تا پیغمبر عربی محمد مصطفے صلی اللہ علیہم اجمعین، و بر عترت و اصحاب برگزیدگان او چنین گوید خواجہ حکیم فیلسوف الوقت، سید المحققین، ملک الحکما، عمر بن ابراہیم الخیام رحمۃ اللہ علیہ کہ چون نظر افتاد از آنجا کہ کمال عقل است ہیچ چیز نیافتم شریف تر از سخن، و رفیع تر از کلام، چہ اگر بزرگوار تر از کلام چیزے

بووے، حق تعالی با رسول صلی اللہ علیہ خطاب فرمودے، وگفتہ اند بتازی وخیر جلیس فی الزمان کتاب، دوستے کہ برمن حق صحبت داشت ودر نیک عہدے یگانہ بود ازمن التماس کرد کہ سبب نہادن نوروز چہ بودہ است، وکدام پادشاہ نہادہ است، التماس او را مبذول داشتم واین مختصر جمع کردہ آمد، بتوفیق جل جلالہ،

آغاز کتاب نوروز نامہ

درین کتاب کہ بیان کردہ آمد در کشف حقیقت نوروز کہ نزدیک ملوک عجم کدام روز بودہ است وکدام پادشاہ نہادہ است، وچرا بزرگ داشتہ اند آنرا ودیگر آئین پادشاہان وسیرت ایشان درہر کارے، مختصر کردہ آید، انشاء اللہ تعالی، اما سبب نہادن نوروزان بودہ است کہ چون ندانستند کہ آفتاب را دو دور بود، یکے آنکہ"

رسالہ مین سولہ مختلف ابواب ہین،

۱- اصل نوروز نامہ،

۲- شاہان ایران کے زمانہ مین،

۳- موبدموبدان کا شاہی درباروں مین نوروز کی تہنیت وتبریک اور تحفے پیش کرنے کے لئے آنا،

۴- بادشاہ کو خطاب کرکے موبدموبدان برکت کے جو دعائیہ کلمے کہتا تھا،

۵- سونا (زر) اور اس کے متعلق جو کچھ کہا گیا،

۶- چھپے ہوے خزانون کا پتہ پانا،

۷- انگوٹھی اور انگوٹھی کے متعلق جو باتین کہی گئی ہین،

۸- غلہ (اور خصوصًا جو) کے متعلق،

۹- تلوار کے متعلق،

۱۰- تیر اور کمان کے متعلق،

۱۱- قلم اور اس کی قسمین،

۱۲- گھوڑے اور اُن کی قسمین،

۱۳- باز کے شکار اور باز کی پرورش،

۱۴- شراب کی خوبیان (اور اس کے طبّی فائدے اور نقصان، اور اس کے بُرے اثرات سے بچنے کی تدبیرین)

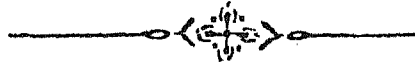
۱۵- شراب کی ایجاد کی کہانی،

۱۶- ایک حسین چہرہ کے فوائد،

رسالہ کے خطبہ مین جو بعد کو بڑھایا گیا ہے خیام کے صریح نام موجود ہونے کے باوجود اس کو خیام کی تصنیف ماننے پر دل آمادہ نہین، یہ حقیقت مین علمِ محاضرات اور منادمت سلطانی کے فن پر ہے، یعنی اُن مسائل پر ہے جنکے جاننے کی ضرورت بادشاہ کے مصاحبون اور ندیمون کو پیش آتی ہے، حکیم خیام کو اس قسم کے تر مباحث سے کوئی مناسبت نہین معلوم ہوتی، اسی عہد مین امیر عنصر المعالی کیکاوس نے اس قسم کی کتاب لکھی ہے جو قابوس نامہ کے نام سے مشہور ہے، اور جو بمبئی مین چھپی ہے، نیز اس عہد کے بعد ۵۹۹ھ مین محمد بن علی بن

سلیمان راوندی نے راحۃ الصدور تاریخ آل سلجوق کے آخر مین اس سے ملتی جلتی چند فصلین لکھی ہین،

اس کتاب کے اس فقرہ سے "کہ دوستے کہ بر من حق صحبت داشت، و در نیک عہدے یگانہ بود، از من التماس کرد" فریڈرک روزن نے جو بے محابا قیاس آرائیان کین ہین کہ یہ دوست مرد تھا یا عورت؟ اور اس پر جو دوراز کار بحثین کی ہین، وہ مشرقی آداب سے یکسر ناواقفیت کا آئینہ ہین،

خیام نے اس دیباچہ مین جس عربی مثل کو نقل کیا ہے، وہ عربی کے مشہور شاعر متنبی المتوفی ۳۵۴ھ کا مصرع ہے،

شاعرِ خیام

خیام اپنے عہد کے دوسرے حکماء کی طرح شاعر بھی تھا، مگر اس کی شاعری پیشہ ورانہ شاعری نہ تھی، بلکہ صرف علم و خیال کی شاعری تھی، اسی لئے اس کے ابتدائی سوانح نگارون نے اس کی اس حیثیت کا تذکرہ نہین کیا ہے، چنانچہ تعجب ہے کہ خیام کی شاعری کا ذکر نہ چہار مقالہ مین ہے، نہ بیہقی مین ہے، البتہ اس کے ایک معاصر کیکاؤس بن اسکندر ابن قابوس بن وشمگیر رئیس جرجان نے قابوس نامہ مین جو سنہ ۴۷۵ھ[1] مین یعنی خیام کی زندگی ہی مین لکھی گئی ہے، اس کے دو فارسی شعر نقل کئے ہین، اور یہ اسکی شاعری کی سب سے قدیم شہادت ہے، جو ہم کو ہاتھ آسکی ہے، تذکرون مین اس کے شاعر ہونے کا ذکر سب سے پہلے شہرزوری مین ملتا ہے، جو سنہ ۵۸۶ھ سے سنہ ۶۱۱ھ تک کی تصنیف ہے، چنانچہ اس کے عربی نسخہ مین خیام کے چند عربی اشعار، اور فارسی نسخہ مین اسکی ایک دو رباعیان لکھی ہین، اس کے بعد قفطی المتوفی سنہ ۶۴۶ھ کی تاریخ الحکماء مین جسکی تالیف کا زمانہ سنہ ۶۲۴ھ اور سنہ ۶۴۶ھ کے درمیان ہے، اس کے

---

[1] امیر کیکاؤس مؤلف قابوس نامہ نے اپنی کتاب کے خاتمہ مین آغاز تالیف کی تاریخ سنہ ۴۷۵ھ خود بیان کی ہے، اس سے معلوم ہوگا کہ حبیب السیر اور جہان آرا کے مؤلفون کا یہ بیان کہ امیر کیکاؤس نے سنہ ۴۶۲ھ مین وفات پائی، نادرست ہے، (ضمیمہ فہرست فارسی برٹش میوزیم لائبریری نمبر ۱۴۵، صفحہ ۱۰۵) تعجب ہوتا ہے کہ قابوس نامہ مین جو سنہ ۴۷۵ھ کی تالیف ہے، شیخ سعدی جیسے متاخر شاعر کے بعض اشعار کیسے درج ہو گئے ہین، ضرورت ہے کہ اس کتاب کے قلمی نسخون سے اس مطبوعہ نسخہ کا مقابلہ کرکے ایک صحیح نسخہ ترتیب دیا جائے،

بعض عربی اشعار نقل کئے گئے ہین، اصلیت یہ معلوم ہوتی ہے، کہ تاریخ الحکما کی کتابون کو اسکی شاعرانہ حیثیت سے کوئی تعلق نہ تھا، اس لیے بیہقی نے اس کی اس حیثیت کو چھوڑ دیا، اور چونکہ وہ پیشہ ور قصیدہ گو یا مدّاح شاعر نہ تھا، اس لیے عروضی سمرقندی نے بھی اس کو اس حیثیت سے یاد نہین کیا، میرا گمان ہے کہ اسکی شاعرانہ حیثیت کا ذکر سب سے پہلے عماد اصفہانی کے تذکرۂ شعراء موسوم خریدۃ القصر مین آیا ہے، جو ۵۷۲ھ کی تصنیف ہے، اور اس عہد کے عربی شعراء کا تذکرہ ہے، غالباً اسی مین اس کے وہ عربی اشعار ثبت ہین، جنکو بعد مین شہرزوری اور قفطی نے اس سے اپنی کتابون مین نقل کیا ہے،

شہرزوری کے عربی نسخہ مین ہے،

ولہٗ اشعارٌ حسنۃٌ ملیحۃ	اس کی تصنیف سے فارسی اور عربی مین
بالعربیۃ والفارسیۃ منہا (نسخۂ ندوۃ)	عمدہ اشعار ہین منجملہ اُن کے یہ ہین،

اسی کتاب کے فارسی نسخہ مین ہے،

"او را بعربی و فارسی شعر بسیار است، از انجملہ دو رباعی بفارسی آوردہ شد" (نسخۂ دار المصنفین)

قفطی مین ہے،

وقد وقف متأخّر والصوفیّۃ	اور پچھلے صوفیہ اس کے اشعار
علی شیءٍ من ظواھر	کے ظاہری معنی کو کچھ سمجھے، . . .
شعرہ . . . . . . ولہ	. . . . اور اس کی
شعر طائر، (مطبوعۂ مصر)	تصنیف سے مشہور اشعار ہین،

ان اقتباسات سے ظاہر ہے کہ وہ شاعر بھی تھا، اور عربی فارسی مین اُسنے اشعار کہے ہین،

اس کے عربی اشعار | خیام کے متفرق عربی اشعار شہرزوری اور قفطی مین ہین، جو میرے گمان کے مطابق جیساکہ مین پہلے کہہ چکا ہون، عماد اصفہانی کی خریدۃ القصر سے منقول ہین، یہ اشعار ان دونون کتابون مین تعداد مین چودہ ۱۴ ہین، اور یہ سب کے سب اس کے مذاق کے مطابق فلسفیانہ اور اخلاقی نظمین ہین، ان مین اس کا رنگ طبیعت پوری طرح جھلکتا ہے، یہ اشعار ان کتابون مین بہت غلط سلط نقل ہوئے ہین، قفطی کے مطبوعۂ یورپ نسخہ مین بھی غلطیان ہین، زوکووسکی کے اقتباس و نقل مین بھی اغلاط و بیاض ہین، نیز شہرزوری کے نسخۂ شبلی مین بھی اغلاط ہین، قزوینی نے بھی حواشی چہار مقالہ مین ان غلطیون کو ہکذا لکھکر یون ہی رہنے دیا ہے، مین نے حتی الامکان ان کی تصحیح کی پوری کوشش کی ہے، بشرطیکہ وہ صحیح چھپ بھی جائین قصیدہ کے بعض اشعار قفطی نے نقل کئے ہین، اور بعض شہرزوری نے، مین نے قصیدہ کے تمام اشعار دونون سے لیکر یکجا کر دیئے ہین، اسمین اختلافات نسخ بھی دکھائے گئے ہین،[۱]

۱- یُنَدِّبرلی الدُّنیا بَل السَّبعۃُ العلی ‌‌ ‌ بل الافقُ الاعلیٰ اذا جاشَ خاطری[۲]

جب میرا دل جوش مارتا ہے تو پوری دنیا، بلکہ ساتون ستیارے، بلکہ افق اعلیٰ میرے لئے تدبیر مین مصروف ہو جاتا ہے

۲- اصومُ عنِ الفحشاءِ جہراً وخُفیَۃً ‌ ‌ عفافاً و افطاری بتقدیس فاطری[۳]

مین کھلے اور چھپے اپنی پاکدامنی کی خاطر برائیون سے روزہ رکھتا ہون، اور میرا افطار اپنے خالق کی پاکی بیان کرنا ہے

---

[۱] اصطلاحات کی تفصیل حسب ذیل ہے،
(۱) یش (شہرزوری نسخۂ شبلی)، (۲) ز۔ (شہرزوری نسخۂ زوکووسکی)، (۳) قپ۔ (قفطی مطبوعۂ یورپ)
(۴) قم (قفطی مطبوعۂ مصر) [۲] ز۔ مدبر، [۳] ش، خاطری،

۳۔ وکم عُصبۃٍ ضَلّت عَنِ الحق فاھتدت[۱] بُطُرقِ الھُدیٰ مِن فیضِی المتقاطر

کتنے لوگ ہین، جو حق سے گمراہ ہوگئے تھے، میرے فیضِ باران سے انھون نے راستہ پایا

۴۔ فان صراطی[۲] المستقیم بصائر نُصبن[۳] علیٰ وادی العمی کالقناطر[۴]

کیونکہ میری راہِ راست وہ بصیرتین ہین جو ضلالت کی وادی مین پلون کی طرح نصب ہین

۵۔ اذا قنعت[۵] نفسی بمیسور بلغۃٍ یحصّلھا بالکدّ کفّی وساعدی

جب میرے نفس نے ایسے معمولی توشہ پر قناعت کرلی، جس کو میرے دست و بازو محنت سے حاصل کرتے ہین

۶۔ امنتُ تصاریفَ الحوادث کُلّھا فکن یا زمانی موعدی او موعدی[۶]

مین تمام حوادث کی گردشون سے بیخوف ہوگیا تو اب اے زمانہ خواہ تو مجھے دھمکانے والا بن یا مجھ سے نیک سلوک کا وعدہ کرنیوالا

۷۔ رَبّتی[۷] اتخذتُ الشعریین[۸] منازلی وفوق مناطِ الفرقدین مصاعدی

اور یہ فرض کرکہ مین نے دونون شعریٰ ستارون کو اپنی منزل بنالیا، اور دونون فرقد ستارون کے اوپر میری جائے صعود ہے

۸۔ الیس قضیٰ[۹] الافلاک فی دورھا[۱۰] بان تُعیدَ الی نحس جمیع المساعد

پھر کیا آسمانون نے اپنی گردش مین یہ فیصلہ نہین کرلیا ہے کہ وہ ہر خوش بختی کو آخرکار بدبختی کی طرف لوٹا دینگے

۹۔ متیٰ مادنت دنیاک کانت مصیبۃ فوا عجبًا من[۱۱] ذا القریب المباعد

جب تیری دنیا تجھسے قریب ہوگی تو مصیبت بنجائیگی، تو اے افسوس اس قریب پر جو دور ہوجانیوالا ہے

---

[۱] ش۔ بطرف، [۲] ش۔ صراط، [۳] ز۔ نصبن، [۴] ز۔ کا لقفا (غلط)

[۵] ق۔ رضیت، [۶] ش و ز۔ مساعدی، [۷] ز۔ رمتی (بے معنی) [۸] ز۔ الشعرہین، (غلط)

بمناسبت فرقدین شعریین چاہیئے، والمراد شعری العبور وشعری الغمیصاء کما صحح شیخنا شبلی [۹] ش و ز۔ الیس قضی الرحمان فی حکمہ بان

[۱۰] ق۔ من، [۱۱] ز و ش۔ بعید۔

۱۰۔ اذا کان محصول الحیوۃِ منیّۃ　　فسیّان[1] حالا کلّ ساعٍ وّ قاعِدٍ

جب زندگی کا حاصل موت ہے، تو ہر کوشش کرنے والا، اور بیٹھ رہنے والا حال مین برابر ہے

۱۱۔ فیا نفس صبرًا عن مقیلک انّما　　تخرّ ذُراہ بانقضاضِ القواعِدِ

تو اے دل اپنے خوابگاہ سے صبر کر، کہ بنیادون کے گرنے سے، اوس کی بلندیان گر پڑینگی

۱۲۔ زجّیتُ[2] دھرًا طویلاً فی التماس اخٍ　　یرعی[3] ودادی اذا ذو خلّۃٍ[4] خانا[5]

مین نے ایک بڑا زمانہ کسی ایسے بھائی کے ڈھونڈھنے مین صرف کیا، جو میری محبت کو اوس وقت قائم رکھے، جب دوست خیانت کرے

۱۳۔ فکم الفت وکم آخیتُ غیر اخٍ　　وکم تبدّلتُ بالاخوان اخوانا

تو کتنون سے الفت کی، اور کتنے غیر بھائیون کو اپنا بھائی بنایا، اور کتنے بھائیون کو چھوڑ کر پھر دوسرون کو بھائی بنایا

۱۴۔ وقلت للنفس لمّا عزّ مطلبُھا　　باللّٰہ لا تالفی ما عشت انسانا

تو دل سے مینے کہا جب اسکی طلب ناکام رہی کہ اب خدا کا واسطہ، جبتک تو زندہ ہے، کسی کو دوست نہ بنا

یہ آخر کے تین شعر (۱۲ و ۱۳ و ۱۴) صرف شہرزوری مین ہین، مگر ابو منصور ثعالبی المتوفی ۴۲۹ھ نے یتیمۃ الدہر قسم رابع مین ابو سہل سعید بن عبد العزیز نیلی المتوفی ۴۲۰ھ کے حال مین اس کے اشعار کے ضمن مین ان کو نقل کیا ہے، ابو سہل نیلی کا حال یتیمہ کے علاوہ عیون الانبار لابن ابی اصیبعہ (جلد اول ص ۲۵۳ مصر) اور معجم الادبا یاقوت (جلد ۴ ص ۲۴۰ مصر) مین بھی ہے، ان مین نیلی کے

[1] تر۔ فشتان　[2] یہ شعر صرف قفطی مین ہے　[3] ش۔ یرحت،　[4] شہرزوری کے پیش نظر نسخون مین اذا ما خلتہ ہی، مگر قزوینی نے حواشی چہار مقالہ مین اس کی جگہ اذا ذو خلّۃ نقل کیا ہے جو صحیح ہے

[5] س۔ حانا،

چند شعر ہین، مگر ان مین یہ تین نہین ہین، مگر بہر حال ثعالبی کی کتاب مین ان شعرون کے ہونے سے اتنا قطعی ثابت ہے کہ یہ شعر خیام کی پیدائش سے پہلے ہی دنیا مین موجود تھے اور اس لیے ان اشعار کی خیام کی طرف نسبت شہرزوری کی غلط فہمی یا غلط بینی ہے،

ترک مصنف رضا توفیق بے نے ترکی مین، اور شامی عرب مترجم ودیع بستانی نے عربی مین رباعیات خیام کے مقدمون مین خیام کے پانچ اور عربی شعر نقل کیے ہین، مگر چونکہ ان کا کوئی قدیم حوالہ ان مین مذکور نہین ہے، اس لئے ہم اُن کو قلم انداز کرتے ہین،

مگر ظاہر ہے کہ خیام جب عربی مین بھی شاعری کرتا تھا تو صرف یہی چند شعر تو اوس کی ملکیت نہین ہوسکتے، اس کے اور بھی عربی اشعار ہونگے، مگر افسوس ہے کہ وہ ہم تک نہین پہنچے،

فارسی رباعیات

خیام کچھ بھی تھا، اور کچھ بھی ہو، مگر آج اسکی شہرت صرف اسکی فارسی رباعیات کے بدولت قائم ہے، خصوصاً آج لوگون کو اس سے جو دلچسپی ہے وہ صرف اسلئے ہے کہ یورپ، فٹز جیرلڈ کے انگریزی ترجمہ کے بدولت اس سے دلچسپی لے رہا ہے، ورنہ تنہا ایک رُباعی گو شاعر کی حیثیت سے مشرق مین اس نے کوئی بڑا درجہ نہین پایا ہے،

رُباعی گوئی ایک زمانہ دراز سے عجم کے مسلمان فلاسفہ اور صوفیہ کے فضل و کمال کا جزو لازم

رہی ہے، اور جب سے ہماری فارسی زبان مین رُباعی کی پیدائش ہوئی ہے وہ فلاسفہ اور صوفیہ کے آغوش مین پرورش اور نشوونما پاتی رہی ہے، اسیلیے ضرورت ہے کہ اس کی تاریخ پر اس سلسلہ مین ایک نظر ڈالی جاے، اور بتایا جاے کہ تمام اصناف سخن مین سے رُباعی ہی کیون اُن خشک مزاجون کے پسند خاطر ہوئی، نیز خیام کے زمانہ تک رُباعی کی صنف نے جہانتک ترقی کی تھی اسکا بیان اور اسی تقریب سے ان مین سے اکثر لوگون کا حال آجائیگا جنکے کلام سے خیام کا کلام مخلوط ہو گیا ہے

رباعی کی تاریخ

فارسی کے اصناف سخن مین رُباعی گو چار مصرعون کی مختصر نظم ہوتی ہے، مگر اس کوزہ مین سمندر بند ہوتا ہے، بڑے سے بڑا فلسفیانہ خیال، دقیق سے دقیق اخلاقی نکتہ، اور پیچیدہ سے پیچیدہ صوفیانہ مسئلہ جو صفحون اور دفترون مین نہین سماتا، ان دو سطرون مین پورا کا پورا ادا ہو جاتا ہے،

وجہ تسمیہ

"رباعی" عربی زبان کا لفظ ہے جس کے معنی "چار والے" کے ہین، عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ چونکہ یہ چار مصرعون سے مرکب ہوتی ہے اسیلیے اس کو رباعی کہتے ہین، چنانچہ دولت شاہ نے تذکرہ (۸۹۲ھ) مین اسکی یہی وجہ تسمیہ بیان کی ہے، کہ

"تا فضلاء لفظ دو بیتی رانکو ندیدند، گفتند کہ این چہار مصرع است رباعی می شاید گفتن" (ص ۳۱ گب)

لیکن محمد بن قیس رازی نے جس کی تالیف و تصنیف کا عہد ۶۱۴ھ سے حدود ۶۳۰ھ تک ثابت ہے،[1] اپنی مشہور تصنیف المعجم فی معاییر اشعار العجم مطبوعۂ گب مین رباعی کی ایجاد و پیدائش کے سلسلہ مین لکھا ہے کہ "اہل عرب اس کو رباعی اس لیے کہتے ہین کہ بحر ہزج جسمین رباعی کہی جاتی

---

[1] اتابک سعد زنگی اول بادشاہ فارس (۵۹۹ھ – ۶۲۸ھ) کے دربار سے اس کا تعلق تھا، علم عروض و قوافی مین یہ اس کی نہایت اہم کتاب ہے، ۱۹۰۹ء مین گب میموریل سیریز لندن مین یہ کتاب چھپی ہے، اسکا ایک قلمی نسخہ کتبخانہ ندوۃ العلماء لکھنؤ مین موجود ہے،

ہے، چار اجزا سے مرکب ہوتی ہے، اور اسلیے اس وزن کا ایک مصرع عربی مین دو جز کا ایک شعر ہو جاتا ہے، اور اس طرح چار مصرعون مین چار شعر ہو جاتے ہین[1]"۔ رازی کے اس بیان کی تائید معیار الاشعار نام[2] فارسی عروض کی ایک قدیم کتاب (۶۴۹ھ) سے ہوتی ہے، یہ کتاب مفتی سعد اللہ مرحوم مرادآبادی المتوفی ۱۲۹۴ھ کی شرح کے ساتھ ہندوستان مین چھپی ہے، اسمین یہ عبارت ہے:

"وقدمابران شعر بسیار گفتہ اند و ایشان ہر مصراع را قافیہ می آوردہ اند و آنرا بیتے می شمردہ اند مانند رجز مشطور یا منہاے معتاد از اشعار تازیان . . . . و باین سبب ترانہ (رباعی) را قدما چہار بیت می گرفتہ اند و آنرا چہار بیتی خواندہ اند و بتازی رُباعی، و در ہر چہار قافیہ آوردن لازم می شمردہ" اما نزدیک متاخران چون مربعات این اوزان مستعمل نیست این اوزان متروک است، و ہر بیتے را ازین ابیات مصراعی می شمرند و رُباعی را دو بیتی میخوانند، و قافیہ شرط نمی نہند"۔

اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ رُباعی کا نام رُباعی چار مصرعون کی وجہ سے نہین، بلکہ چار مصرعون کے چار شعر ہو جانے کی وجہ سے پڑا ہے۔

الغرض محمد رازی اور مؤلف معیار الاشعار جیسے قدیم محققینِ عروض کے بیانات سے یہ بات تو مسلّم ہو گئی کہ رباعی پہلے دو دو جزو کا ایک ایک مصرع ہو کر چار مصرعون مین چار شعر

---

[1] المعجم ص ۹۰[2] تنقید شعر العجم کے فاضل مؤلف پروفیسر شیرانی نے اپنے مضمون کے پہلے نمبر مین اسکو کسی تذبذب کے بغیر محقق طوسی کی تالیف بتایا ہے، معلوم نہین ان کے سامنے اس کی کیا سند ہے، ورنہ آجتک مشرق و مغرب کے فضلا اس نسبت کے قبول کرنے مین تردد کرتے ہین، چنانچہ علامہ عبدالوہاب قزوینی نے معجم کے دیباچہ مین (ھ) تصریح کی ہے کہ "کتاب مرغوب معیار الاشعار است در علم عروض و قوافی کہ در ۶۴۹ھ تالیف شدہ و مصنف آن معلوم نیست . . . . . وسے (مفتی سعد اللہ مرادآبادی شارح المتوفی ۱۲۹۴ھ) تالیف این کتاب را بخواجہ نصیر الدین طوسی معروف متوفی ۶۷۲ھ نسبت دادہ است، و بے معلوم نیست از روی چہ ماخذ" ڈاکٹر ریو نے برٹش میوزیم لائبریری کی فارسی کتابون کی فہرست ص ۵۲۵ مین بعینہ یہی لکھا ہے اور بتایا ہے کہ محقق طوسی کی تصانیف کی فہرست مین یہ نام نہین۔

ہوتی تھی اوران چاروں شعروں کے اواخر متحد القافیہ ہوتے تھے، مثلاً

۱۔ درمنزلِ غم فگندہ مفرش مائیم

۲۔ وزآبِ دوچشمِ دل برآتش مائیم

۳۔ عالم چو ستم کند ستمکش مائیم

۴۔ دستِ خوشِ روزگار رناخوش مائیم (منسوب بہ رودکی)

سوال یہ ہے کہ دو دو جزء کا اس طرح ایک ایک شعر ہوجانا، آیا فارسی مین تھا، اوراسلیے کبھی اسکو چہار بیتی کہتے تھے، یا عربی مین تھا، اوراسلئے اسکو رباعی کہتے تھے، مؤلف معیار الاشعار نے صرف "قدما" یعنی پہلے لوگ لکھا ہے جس سے فارسی وعربی کی تخصیص نہین نکلتی، مگر محمد ابن قیس رازی نے تصریح کی ہے کہ یہ رباعی (چہار بیتی) کہنے والے قدماء عربی کے شاعر تھے، کیونکہ اس کا ثبوت نہین ملتا کہ عربی کیطرح فارسی اہل عروض بھی ایک لفظ کے حرفون کو توڑکر کبھی دو مصرعون مین بانٹتے تھے[1]،

بہرحال عربی کی طرح چونکہ فارسی مین دو دو جزء چار مصرعون کے چار شعر فارسی مذاق سلیم کے مطابق نہین تھے، اس لیے اہل فارس نے ان کو دو ہی شعر قرار دیا، اوراس لیے

[1] سلسلۂ شعر العجم کے وسیع النظر ناقد پروفیسر شیرانی نے تنقید کے پہلے نمبر (رسالہ اردو اورنگ آباد دکن) مین رباعی کی بحث پر دو صفحے لکھے ہین اور معیار الاشعار کی مذکورۂ بالا عبارت کے لفظ "قدما" سے اتنی وسعت پیداکرلی ہے کہ یہ دعوی کردیا ہے کہ "قدیم الایام مین ایران مین ایک خاص قسم کی نظم جسکو چہار بیتی کہا جاتا تھا رائج تھی، اس کے اوزان عربی اوزان سے غالباً مستخرج نہین ہین، بلکہ ایرانی نژاد اور مقامی معلوم ہوتے ہین" حالانکہ ان مین سے ہر دعوی ثبوت کا محتاج ہے، اہل عروض، اہل موسیقی کی دنیا (قابوس نامہ کا حوالہ آتا ہے،) کا جہان تک تعلق ہے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ ارباب فن کے یہاں یہ چیز نو پیدا تھی اور اسلام کے بعد اہل فن کے استعمال مین آئی ہے،

اس بارہ مین جو میرا خیال ہے وہ آگے آتا ہے،

اس کو دوبیتی ہی کے نام سے یاد کیا، اور مذاقِ عرب پر چار شعر ہو جاتے تھے، اس لئے انھون نے رباعیہ کہا، مگر پھر وہ بھی اہل فرس کے تتبع مین اُسکو دو ہی شعر بنا کر دوبیتی بھی کہنے لگے، چنانچہ عربی مین رباعیہ اور دوبیتی دونون کہتے ہین،

فارسی رباعی مین متاخرین تو عموماً صرف پہلے، دوسرے اور چوتھے مصرعون مین قافیے لاتے ہین، مگر چوتھی پانچوین صدی کے شعراء فارسی پہلے، دوسرے اور چوتھے مصرعون کیساتھ تیسرے کو بھی اکثر ہم قافیہ لایا کرتے تھے، مگر اس کا قطعی لزوم ان کے ہان بھی نہ تھا، چنانچہ رودکی، فردوسی، عنصری وغیرہ کی رباعیون مین کبھی تیسرے مصرع مین قافیہ ہے اور کبھی نہین ہے، اور یون کبھی کبھی قافیہ لے آنا تو سعدی جیسے متاخر کے ہان بھی پایا جاتا ہے[1]،

عربی کی رباعیون مین چارون مصرعون کا ہم قافیہ لانا اسلئے ضروری تھا، کہ اس کا ہر مصرع شعر ہوتا تھا، اس پر مستزاد یہ کہ بعض جدت پسندون نے قافیہ کے ساتھ ردیف کی بھی شرط کرلی، چوتھی صدی کے خاتمہ اور پانچوین صدی کے آغاز مین خراسان و ترکستان کے ایک ادیب احمد بن حسین الخطیب تھے، جو عربی و فارسی دونون زبانون کے شاعر تھے انھون نے عربی مین رباعیان کہی تھین،

۱- قد هاض فراقه   فقار ی و الله

[1] ناقد شعر العجم نے اپنے اسی پہلے سلسلہ مین یہ بے سند دعوی کیا ہے، جس کا مدار ساتوین صدی کی معیار الاشعار پر ہے کہ "قدما (کس عہد تک کے قدما؟) تمامتر چہار بیتی کہتے تھے، جنکے چارون مصرع ہم قافیہ ہوتے تھے" اور اس سے نادر تر دعوی یہ ہے کہ چہار بیتی کی اب کوئی مثال نہین پائی جاتی، حالانکہ ایسی رباعیان جن کے چارون مصرعے ہم قافیہ ہون عوفی کی لباب الالباب کے قدماء کے حالات مین دس بارہ سے زیادہ ہین، اور بعد کے شعراء کے یہان بھی ایسی رباعیان ملتی ہین،

۲۔ واستھلک ھجرہ — فرارہی واللہ

۳۔ اذہی الدم لیلی و — نہارہی واللہ

۴۔ لم یغن عن الھوی — حذارہی واللہ

۱۔ اسلی جسدی ہوی — ظلوم جانی

۲۔ قد ھجن قدہ — قضیب البان

۳۔ یامن اضحی وما — لہ من ثانی

۴۔ ماضرک لو فککت ھذا العانی

ابوالحسن علی باخرزی، المتوفی ۴۶۷ھ نے اپنی کتاب دمیۃ القصر مین ذکر کیا ہے کہ مین نے اس سے پہلے اس طریقہ پر رباعی نہین سنی تھی "لم اکن سمعت ھذہ الطریقۃ بہا" تک کہ میرے والد نے ابوالعباس باخرزی کی چند رباعیان اسی طرز کی سنائین جنمین ایک یہ ہے:

۱۔ قد صیرنی الھوی — اسیر الذلۃ

۲۔ واستنھکنی وما — بجسمی علۃ

۳۔ واستاصل ھجرہ — بصبری کلہ

۴۔ لاحول ولا قوۃ الا باللہ

عام طور سے رباعی کا وزن لاحول ولا قوۃ الا باللہ جو مشہور ہے، دیکھو کہ اوسکی سند کتنی پرانی ہے،

اس کے بعد باخرزی نے لکھا ہے کہ میرے باپ حسن باخرزی نے اسطرح کی بہت سی

رُباعیان کہین جنمین ایک یہ ہے،

۱۔ اعطیتک یا بد رُ عنان القلب

۲۔ لا زلت ارٰی ھلا ک شان القلب

۳۔ لولم یکن الصد رُ صوان القلب

۴۔ انزلتک واللّٰہِ مکان القلب

پھر علی باخرزی نے خود اپنی ایک رُباعی لکھی ہے،

۱۔ قدملّ ھوای فافترشت الملّہ

۲۔ خلّ بوصالہ لیبدّ الخلّۃ

۳۔ ادمی کبدی بسیفہ ھجر سلہ

۴۔ ما اجورہ علیّ سبحان اللہ

آپ دیکھین کہ ان سب رباعیات کے چارون مصرعون مین قافیے ہین، حالانکہ اسی عہد کی بلکہ اس سے پیشتر کی فارسی رباعیون مین اسکی پابندی مطلق نہین ہے، عمارہ مروزی جو چوتھی صدی کے اواسط مین تھا، کہ اس نے سامانی وغزنوی دونون دربارون مین رسوخ پایا تھا، کہتا ہے[۲]،

آن می بدست آن بت سیمین بن نگر | گوئی کہ آفتاب بہ پیوست با قمر
وان ساغری کہ سایہ بیفگند می بر و | برگ گل سپید است گوئی بلالہ بر

[۱] دمیۃ القصر باخرزی، ص۱۷۱، حلب، [۲] لباب الالباب عوفی، جلد دوم، ص۲۵

تیسرا مصرع قافیہ سے خالی ہے،

رباعی کے دوسرے نام

فارسی مین رباعی کا سب سے پرانا نام غالباً "ترانہ" ہے، اسدی طوسی نے جو سنہ ۴۵۸ھ مین موجود تھا اپنی کتاب "لغت فرس" مین جو فارسی کا قدیم ترین موجود لغت ہے "ترانہ" کے معنی "دوبیتی" کے لکھے ہین، (ص۱۰ ایرلن سنہ ۱۸۹۷ء) عربی مین دو نام پائے جاتے ہین، "رباعیہ" اور "دوبیتی"، چنانچہ قاضی ابو علی محسن بن علی تنوخی المتوفی سنہ ۳۸۴ھ کی کتاب نشوار المحاضرہ مین رباعیات کا لفظ موجود ہے، (ص۱۵۳ مصر، مرگیولیتھ) اور باخرزی المتوفی سنہ ۴۶۷ھ کی دمیۃ القصر مین بھی رباعیات ہی کا لفظ ہے (ص۱۷۴، حلب)

فارسی مین امیر کیکاؤس نے قابوس نامہ (تالیف سنہ ۴۷۵ھ) مین اپنی رباعیان جابجا نقل کی ہین، لیکن ہر جگہ ان کو مختلف نامون سے یاد کیا ہے کہین "دوبیتی" کہا ہے "اندرین گلۂ پیری مراد دوبیتی است" (ص۱۴ بمبئی) دوسری جگہ "رباعی" کہا ہے (ص۵۱) لیکن عموماً صرف "بیت" کہنے پر اکتفا کی ہے، (ص۲۸ و ص۵۲ و ص۶۴ و ص۷۲ و ص۱۱۴) باب سی و پنجم "اندر آئین و رسم شاعری" مین مختلف اصناف سخن کے سلسلہ مین "غزل و ترانہ" کہا ہے، "اگر غزل و ترانہ گوئی سہل و لطیف تر گوئی، و بقوافی معروف گوئی" پھر آگے چل کر ہے، "و غزل و ترانہ، تر و آبدار گوئی" (ص۱۴۴ بمبئی) محمد بن قیس رازی نے معجم (سنہ ۶۱۴ھ - سنہ ۶۳۰ھ) مین ذرا ذرا سے فرق سے اسکے حسب ذیل نام بتائے ہین،

قول:- ہرچہ ازان جنس بر ابیات تازی (عربی) سازند آنرا قول گویند

غزل:- و ہرچہ بر مقطعات پارسی باشد آنرا غزل خوانند

ترانہ، اہل دانش ملحونات این وزن را ترانہ نام کردند،

دوبیتی، دشعر مجرد آنرا دوبیتی خوانند برای آنکہ بنای آن بر دوبیت بیش نیست،

رباعی، دمستعربہ آن را رباعی خوانند از بہر آنکہ بحر ہزج در اشعار عرب مربع الاجزا آمدہ است، پس ہر بیت ازین وزن دوبیت عربی باشد، (ص ۹۰)

قدما کے کلام مین "غزل و ترانہ" کا لفظ ساتھ ساتھ آتا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عہد تک غزل کی موجودہ اصطلاح پختہ نہیں ہوئی تھی،

رباعی کی ایجاد اہل ادب اور اہل تذکرہ جنکا خیال ہے کہ رباعی اتفاقیہ ایجاد کا نتیجہ ہے اسکے متعلق ایک قصہ بیان کرتے ہین کہ غزنین یا سیستان کے کسی شہر مین چند لڑکے گولی کھیل رہے تھے، ایک گولی لڑھکتی ہوئی سوراخ کے پاس آئی، اس پر خوشی کے عالم مین ایک لڑکے کے منھ سے بیساختہ نکلا،

غلتان غلتان ہمی رود تا بن گو[1]،

اتفاق سے کوئی صاحب ذوق وہان کھڑا تھا، اس کو یہ وزن بہت پسند آیا، اُسنے اس کا وزن عروضی دریافت کیا، اور پھر وہ اور شعرا مین مقبول ہو کر رواج پذیر ہو گیا،

یہ اس قصہ کا قدر مشترک ہے، لیکن معجم اور تذکرۂ دولت شاہ کے بیانون مین باہم فرق ہے، دولت شاہ[2] (تالیف ۸۹۲ھ) مین ہے کہ یہ بچہ صفاریہ خاندان کے بانی یعقوب صفار المتوفی ۲۶۵ھ کا لڑکا تھا اور وہ صاحب ذوق خود یعقوب صفار تھا، جو کھڑا اپنے

[1] یہ متن معجم کی روایت کے مطابق ہے، دولت شاہ مین "لب گو" ہے، متاخرین نے اسکو "سر گو" کر دیا ہے [2] تذکرۂ دولت شاہ صفحہ ۳۱ طبع

بچہ کا تماشا دیکھ رہا تھا کہ دفعۃً بچہ کی زبان سے یہ برجستہ مصرع نکلا یعقوب کو یہ وزن پسند آیا، لیکن چونکہ اس وقت تک یہ وزن شعرا مین مستعمل نہ تھا اس لیے اس نے ابو دلف عجلی اور ابن الکعب کو جو دربار کے شاعر تھے بلوا کر پوچھا کہ یہ کون بحر ہے، انھون نے تحقیق کرکے بتایا کہ یہ بحر ہزج کی ایک قسم ہے، اور اس پر اسی وزن کے تین اور مصرع لگا کر دو شعر پورے کر دیئے اور دو بیتی اس کا نام رکھا،

لیکن اس سے متقدم اور مستند تصنیف معجم کے مصنف محمد بن قیس رازی نے بڑی عبارت آرائی کیساتھ اس واقعہ کو اسطرح لکھا ہے کہ "غزنین کی ایک سڑک پر چند خوشرو بچے گولی کھیل رہے تھے، تماشائیون کا ہجوم تھا، انھین مین ایک طرف ایک شاعر بھی کھڑا تھا، جس کی نسبت رازی کا گمان ہے (پندارم) کہ وہ رودکی تھا، دفعۃً بچہ کی زبان سے وہ موزون مصرع نکلا، شاعر کو یہ وزن بہت پسند آیا اور اس نے تین مصرع اور لگا کر دو بیتی کر دیا، اور ترانہ نام رکھا، کہ ایک حسین خوشرو کی زبان سے نکلا تھا[1]،

اگر پہلی روایت صحیح ہے تو رباعی کی ایجاد کی تاریخ تیسری صدی ہجری کے اواسط کا زمانہ ہوگا، کہ یعقوب صفار نے جس کے سامنے کا یہ واقعہ ہے ۲۶۵ھ مین وفات پائی ہے، اور پہلے رباعی گو اس کے دربار کے شاعر ابو دلف اور ابن کعب ہونگے، لیکن اگر دوسری روایت صحیح ہے تو یہ چوتھی صدی ہجری کے شروع کا واقعہ ہوگا، اور پہلا رباعی گو رازی کے "پندارم" مین) رودکی المتوفی ۳۲۹ھ[2] ہوگا، اور یہ فخر صفاریہ کے بجاے سامانیہ کو حاصل ہوگا، کہ رودکی

[1] معجم ص۹۰ [2] انساب سمعانی لفظ "رودکی" اہل تذکرہ مین ۳۰۴ھ مین اسکی تاریخ وفات کی شہرت غلط ہے،

نصر بن احمد سامانی المتوفی ۳۳۱ھ کے دربار کا شاعر تھا، جو آٹھ برس کے سن مین ۳۰۱ھ مین تخت نشین ہوا تھا، اور ہرات کے مشہور سفر مین رودکی اس کے ساتھ تھا،

لیکن اگر تحقیق کا قدیم مواد ہمارے سامنے ہوتا، تو اس ایجاد کی تاریخ کا پتہ اس سے بھی کچھ پہلے مل سکتا، اسدی طوسی نے جو سلطان محمود کا معاصر تھا اور جس نے ۴۵۸ھ مین گرشاسب نامہ نظم کیا ہے، اپنی کتاب لغت فرس مین ترانہ کے تحت مین لکھا ہے،

"ترانہ دو بیتی بود، فرخی گفت،

از دلآویزی و تری چو غزلہای شہید   وز غم انجامی و خوشی چو ترانہ بوطلب[1]

شہید بن حسن بلخی جسکا اس شعر مین ذکر ہے، امیر نصر بن احمد سامانی مذکور الصدر کا معاصر تھا اور رودکی المتوفی ۳۲۹ھ نے اسکا مرثیہ لکھا ہے، شہید کی غزلون کے بالمقابل ابوطلب کے ترانے (رباعیات) مشہور تھے، ابوطلب نام کسی شاعر کا پتہ ہم کو نہین چلتا، فرخی جسکا یہ شعر ہے اس نے ۴۲۹ھ مین وفات پائی ہے، اسلئے ابوطلب ترانہ گو کا زمانہ اس سے تو بہرحال پہلے تھا، ایک خیال ہوتا ہے کہ ابوطلب، ابودُلف تو نہین؟ مگر یہ امر سراپا تحقیق طلب ہے، اور اگر یہ صحیح ہے تو ترانہ گوئی کا زمانہ تیسری صدی ہجری کے اوائل مین پہنچ جائیگا،

لباب الالباب عوفی مین حنظلہ باذغیسی کی حسب ذیل دو بیتین ملتی ہین جو رباعی

---

[1] پروفیسر شیرانی نے تنقید شعر العجم کے پہلے نمبر مین اس شعر کو کہین سے نقل کیا ہے، مگر اپنے متن کا ماخذ نہین بتایا ہے، جو اسدی کے متن سے بہت کچھ مختلف ہے، شیرانی صاحب لکھتے ہین:

از دلآویزی و نغزی چون غزلہای شہید   وز دلآویزی و خوبی چون ترانہ بوطلب

بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ پروفیسر صاحب نے کسی متاخر ماخذ کو سامنے رکھا ہے، جس نے فرخی کے قدیم الفاظ مین متاخرین کے محاورون کے مطابق تصرف کر دیا ہے،

کے وزن پر ہین،

یارم سپند اگرچہ بر آتش ہمی فگند	از بہر چشم تا نرسد مر و را گزند
او را سپند و آتش نا ید ہمی بکار	با روی ہمچو آتش و با خال چو سپند

حنظلہ باد غیسی امرائے طاہریہ کے عہد مین تھا جنکا زمانہ ۲۰۵ھ سے ۲۵۹ھ تک ہے،
مجمع الفصحا نے نہین معلوم کس حوالہ سے حنظلہ کا سال وفات ۲۱۹ھ لکھا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رباعی کی تاریخ رودکی بلکہ ابودلف اور ابن الکعب سے بھی پہلے سے شروع ہوتی ہے اور سامانی، بلکہ صفاری کے بجائے طاہری دربار کو اسکی اوّلیت کا فخر پہنچتا ہے، حنظلہ صاحب دیوان تھا، اس کے دیوان کا حوالہ چہار مقالہ کی ایک حکایت مین مذکور[2] ہے،

اندرین حالات، ایجادِ رباعی کے ان قصون کے تاریخی نتیجہ کا ثبوت بہت کچھ مشتبہ[3] ہے

[1] لباب الالباب عوفی جلد دوم ص ۲۵۔ [2] چہار مقالہ ص ۲۶ اگب،

[3] یہ قصے اس لیے مشتبہ ہین، کہ جن دو کتابون مین ان کا ذکر ہے وہ یعقوب صفار اور رودکی کے سینکڑون برس بعد لکھی گئی ہین، اور باین ہمہ ان دو مین سے کسی نے اپنے مقدم ماخذون کا ذکر نہین کیا ہے، معجم کے مصنف رازی نے تو اس قصہ کو اس طرح لکھا ہو کہ وہ بالکل افسانہ معلوم ہوتا ہے، ساتھ ہی اس نے یہ لکھا ہے کہ "پندارم رودکی" جس سے صاف ظاہر ہو کہ اس کے اس قصہ کا ماخذ تحریری نہین بلکہ کوئی زبانی روایت ہے، پھر اس نے قصہ کی سرزمین غزنین بتائی ہو، حالانکہ رودکی کے عہد مین غزنین کوئی آباد شہر نہ تھا، دولت شاہ نے اپنی روایت مین یعقوب صفار کے دربار کے جن دو شاعرون کے نام لیے ہین ان مین سے ابن الکعب سے ہم واقف نہین، البتہ رابعہ بنت الکعب (دختر کعب) کا ذکر ملتا ہے جو عہد سلاطین غزنین (پانچوین صدی) مین تھی، (عوفی، ۲-۶۱) دوسرے شاعر ابودلف عجلی کا تذکرہ سیاسی وادبی کتابون مین ملتا ہے، یہ شخص نسلاً عرب، اور مامون و معتصم کے عہد مین ایران کا سپہ سالار تھا، قاسم بن عیسیٰ نام تھا، ابن خلکان نے اسی نام کے تحت مین اوس کا پورا حال لکھا ہے، ۲۲۶ھ مین اسنے وفات پائی حمزہ (بن حسن) اصفہانی (الموجود ۳۵۰ھ) نے بنی تاریخ اصفہان مین اسکا حال لکھا ہے محمد بن اسحاق ندیم (الموجود ۳۷۵ھ) نے الفہرست مین اس کے ادبی اور موسیقیانہ فضائل کا حال چند سطرون مین درج کیا ہے، (ص ۱۶۵ مصر) اور حمد اللہ مستوفی نے تاریخ گزیدہ مین اس کے قبیلہ کے کرج مین آکر بسنے کا زمانہ ہارون رشید کا عہد بتایا ہے، (ص ۴۴۸ گب) یہ شخص بجائے خود امیر اصفہان، اور سیاسی حیثیت سے یعقوب کے برابر تھا، طبری اور ابن اثیر مین اسی حیثیت سے اسکا نام آیا ہے، ابن ندیم نے بھی اسکو امیر لکھا ہے، اس کا زمانہ امیر یعقوب صفار سے پہلے تھا، یعقوب صفار کے عہد مین اسکے

البتہ اس حدتک ایک قدیم سند سے ثابت ہے کہ ترانہ عورتون اور بچّون کا خاص راگ تھا،
کیکاؤس قابوس نامہ (۴۷۵ھ) مین "آئین خنیاگری" کے تحت مین کہتا ہے،

پس کودکان وزنان ومردان لطیف طبع برخی بے بہرہ مانند، کہ ترانہ گفتن پدید آمد،
این ترانہ راہم نصیب آن قوم کردند" (ص ۱۴۷ بمبئی)

اس قدیم شہادت سے ثابت ہوتا ہے کہ اس وزن کا تعلق ابتداءً بچون اور عورتون سے تھا، اور بعد کو دوسرے نازک طبع اہل ذوق نے اس کو قبول کرلیا،

خیال ہوتا ہے کہ اولاً یہ وزن عورتون اور بچّون نے پیدا کیا تھا، اور اسمین وہ گیت اور راگ گایا کرتے تھے، اور اہل شعر کے ہان اس وزن کا رواج نہ تھا، مگر کسی اتفاقی واقعہ کے سبب سے جیسا کہ اوپر کے قصّون مین ہے کسی قدیم مشہور شاعر نے اس کو فن عروض کی بحر ہزج کی ایک شکل کے مطابق پاکر اس کو فن مین داخل کرلیا اور شعراء نے اس نئے اضافہ کو قبول کرکے اسمین تفنن پیدا کیا، اور چونکہ سامانی وسلجوقی وغزنوی عہد کے شعراء عموماً ذولسانین یعنی عربی وفارسی دونون کے ماہر ہوتے تھے، اس لیے عربی وفارسی دونون مین رباعی اور دوبیتی کے نام سے اس کا رواج ہوا،

ابتدائی رباعی گو رباعی گو صوفیہ بلکہ شعراء کے ضمن مین تذکرون مین سب سے پہلا نام حضرت بایزید بسطامی المتوفی ۲۳۴ھ کا ملتا ہے، چنانچہ مجمع الفصحاء مین یہ تین رُباعیان ان کے نام سے ہین، (جلد اوّل ص ۶۵ ایران)

(بقیہ حاشیہ ص ۲۳۰) بیٹے عبد العزیز بن ابی دلف کا نام اصفہان کے سیاسیات کے سلسلہ مین آتا ہے،

اے عشق تو کشتہ عارف و عامی را | سودائے تو گم کردہ نکو نامی را
ذوق لب میگون تو آورد برون | از صومعہ بایزید بسطامی را
ما را ہمہ رہ بکوئی بدنامی باد | وز سوختگان نصیب ما خامی باد
ناکامی ما چو ہست کام دل دوست | کام دل ما ہمیشہ ناکامی باد
گر قرب خدا می طلبی دلجو باش | وندر پس و پیش خلق نیکو گو باش
خواہی کہ چو صبح صادق الوعد شوی | خورشید صفت با ہمہ کس یکرو باش

لیکن زبان کی یہ صفائی جو اس زمانہ کے لحاظ سے بہت بعید ہے، اس نسبت کی صحت مین شک پیدا کرتی ہے، اور اس شک کی تائید والہ داغستانی کے بیان سے ہوتی ہے، معلوم ہوتا ہے کہ صاحب مجمع الفصحا نے یہ رباعیات تقی اوحدی سے نقل کی ہین اور اس کی نسبت والہ داغستانی نے ریاض الشعرا مین حسب ذیل خیالات ظاہر کئے ہین:-

"راقم حروف را اعتماد بقول و ضبط تقی اوحدی نیست، چہ میر مذکور بسیار کم پایہ و کم تتبع بودہ، چنانچہ بعض رباعیات شیخ ابوسعید و بابا افضل کاشی را بنام شیخ بایزید قدس سرہ نقل کردہ، و حال آنکہ ہیچ کس از متقدمین و مورخین و ارباب خبرت اہل تحقیق ذکر نہ کردہ اند کہ شیخ بایزید شعر میفرمود، تقی اوحدی را نسیان بسیاری نیز بودہ، چنانچہ گاہ ہست کہ یک شعر را بنام سہ کس چہار کس نقل کردہ است" (نسخہ قلمی کتبخانہ ندوۃ العلما، در ترجمہ حکیم سنائی)

۲- اس کے بعد دوسرا نام رودکی المتوفی ۳۲۹ھ کا آتا ہے، چنانچہ رودکی کا جو دیوان

لہ والہ داغستانی گو متاخر ہے، محمد شاہ کا معاصر تھا، مگر کاوش و تحقیق مین اسکا پایہ بلند ہے، جیسا کہ اسکے تذکرہ سے ظاہر ہے

ایران مین ۱۳۱۵ھ مین چھپا ہے، اس کے آخر مین ص ۱۰۰ سے ص ۱۱۳ تک رُباعیات کا عنوان ہے، اس کے تحت مین ۲، ۲ دو دو شعر کے ۸۸ منظومات ہین، جنمین عشقیہ، حکیمانہ، اخلاقی، اور خمریہ مضامین ہین، مگر وزن و قافیہ کے اعتبار سے ان مین صرف چھ ۶ منظومات ایسے ہین جو رُباعی ہین، اور بقیہ قطعے ہین، وہ چھ ۶ رباعیان یہ ہین،

با آن کہ دلم از غم ہجرت خون ست	۱	شادی بغم تو ام ز غم افزون ست
اندیشہ کنم ہر شب و گویم یا رب		ہجرانش چنین است وصالش چون ست
چشم ز غمت بہر عقیقے کہ بسفت	۲	بر چہرہ ہزار گل ز بر ازم شگفت
رازیکہ دلم ز جان ہمی داشت نہفت		اشکم بزبان حال با خلق بگفت
ہان تشنہ جگر، مجوی زین باغ ثمر	۳	بیدست نیست این ریاض بدو در
بیہودہ ممان کہ باغبانت بقفاست		چون خاک نشستہ گیر و چون باد گذر
چون کشتہ بہ بینیت دو لب کردہ فراز	۴	وز جان تہی قالب فرسودہ باز
بر بالینم نشستہ می گوئی بناز		ای کشتہ ترا من و پشیمان شدہ باز
اے از گل سرخ، رنگ بربودہ و بو	۵	رنگ از پے رُخ ربودہ، بو از پی مو
گل رنگ شود چو روی شوئی ہمہ جوی		مشکین گردد چو مو فشانی ہمہ کو
چون کار دلم ز زلف او ماندہ گرہ	۶	بر ہر رگ جان صد آرزو ماندہ گرہ
اُمید ز گریہ بود، افسوس افسوس		کاتہم شب وصل در گلو ماندہ گرہ

ایک اور رُباعی مجمع الفصحا مین ہے،

در منزل غم فگندہ مفرش مائیم — وزآب دو چشم، دل بر آتش مائیم

عالم چو ستم کند ستمکش مائیم — دستِ خوشِ روزگار ناخوش مائیم

حضرۃ الاستاذ نے مجمع الفصحا[1] کے حوالہ سے چھٹی رباعی شعر العجم مین نقل کی ہے، اور ضعفِ شعری کی بنا پر فیصلہ فرمایا ہے، کہ یہ صناعانہ کلام رودکی کا نہین ہو سکتا، (شعر العجم جلد اوّل، احوالِ رودکی)

اصل یہ ہے کہ رودکی کا کلام جو متقدمین کی تصریح کے مطابق ہزار ہا شعرون پر مشتمل تھا ضائع گیا، اور جو دیوان قلمی یا مطبوعہ ملتا ہے، وہ حکیم قطران کے کلام سے مخلوط ہے[1] جسکا زمانہ رودکی کے سو برس بعد ہے، اس اختلاط کی وجہ سے ان رباعیون پر بھی یقین نہین کہ وہ واقعًا اسی کی ہین،

۴- رباعی گو حکیمون مین پہلا نام اور مطلق رباعی گویون مین تیسرا نام معلم ثانی ابو نصر فارابی المتوفی ۳۳۹ھ کا ملتا ہے، فارابی گو نسلًا ترک تھا، مگر اس زمانہ مین عجم و ترکستان کی عام زبان فارسی ہی تھی، اور اس کے علاوہ وہ متعدد زبانون سے واقف تھا[2]، اسلئے

---

[1] رضا قلی خان ہدایت نے مجمع الفصحا، کے دیباچہ (ص۳) مین لکھا ہے :-

"طرفہ تر این کہ در زمان ما اشعاری کہ بنام ابو عبد اللہ جعفر بن محمد الرودکی معروف و مشہور است در دیوان ابو منصور قطران مسطور است، و از وست"

اور پھر آگے چل کر رودکی کے حال مین (ص۲۳۷، طبع ایران) اس کو اور زیادہ وضاحت سے لکھا ہے، اور بتایا ہے کہ اس دیوان مین اکثر قصائد ابو منصور قطران کے ہین، لوگون کو نصر بن احمد سامانی ممدوح رودکی اور ابو نصر مملان ممدوح قطران کے درمیان اختلاط ہو گیا، تعجب ہے کہ آج رودکی کا دیوان ناپید ہے، حالانکہ سمعانی کے زمانہ مین (۵۰۶ھ، ۵۶۲ھ) اس کا دیوان ایران مین عام طور سے ملتا تھا، سمعانی مین ہے، السائر دیوانہ فی بلاد العجم (زیر لفظ رودکی) [2] تاریخ مختصر الدول ابو الفرج ملطی ص ۲۹۵ بیروت،

اسکی طرف فارسی رُباعیات کا انتساب غیر متوقع نہین ہے، شہرزوری کی تاریخ الحکما مین

ہے، (اصل فارسی)

بہرحال تذکرون اور بیاضون مین اسکی طرف چند رباعیات منسوب ملتی ہین، مجموعۂ

منتخبات دار المصنفین مین حسب ذیل رباعیان اس کے نام سے درج ہین،

اے آنکہ شما پیر و جوان دیدارید | ازرق پوشان گنبد دوّارید
طفلے ز شما در برِ ما محبوس است | او را بہ خلاص ہمتی (؟) بگمارید

اسرار وجود خام و ناپختہ (؟) بماند | وآن گوہر بس شریف ناسفتہ بماند
ہر کس ز سرِ قیاس حرفے گفتند | وآن نکتہ کہ اصل بود ناگفتہ بماند

یہی دونون رباعیان کچھ لفظی تغیرات کے ساتھ مجمع الفصحا مین حکیم مذکور کے حال مین

(جلد اول ص ۸۳) مندرج ہین، آخری رباعی ذرا سے فرق سے خیام کے ہان بھی ہے،

ایک اور مجموعہ (خیابانِ عرفان مرتبۂ محمد حسن بلگرامی) مین فارابی کے نام سے ایک

اور رباعی لکھی ہے،

زان پیش کہ از جہان فرومانی فرد | آن کن کہ نبایدت پشیمانی خورد
امروز بکن چو می توانی کارے | فردا چہ کنی چو ہیچ نتوانی کرد

فارابی صوفی حکیم تھا، اور صوفیون کے لباس مین رہتا تھا[1]، مگر ان قرائن کے باوجود

کوئی قدیم اور غیر مشکوک دلیل اس کے رباعی گو شاعر ہونے پر ہمارے ہاتھ مین نہین ہے،

[1] قفطی اور ابوالفرج ملطی ص ۲۹۶ طبع بیروت، درۃ الاخبار مین فارابی کے صوفیانہ کلمات بھی مذکور ہین،

بجز اس کے کہ شہرزوری نے تاریخ الحکما میں اس کے حال میں لکھا ہے، ولہ اشعار حسنۃ حکمیۃ" اور اس کے اچھے حکیمانہ اشعار ہیں"۔ اور اُس کے عربی حکیمانہ اشعار دو صفحوں میں نقل کیے ہیں

۴۔ اس کے بعد شاعرانہ رنگ میں رودکی کے معاصر ابوشکور بلخی کا نام ملتا ہے، جسکا شمار سامانی عہد کے شاعروں میں ہے، ۳۳۶ھ میں اُس نے آفرین نامہ ایک کتاب لکھی تھی، عوفی نے لباب الالباب (جلد دوم ۲۱ گب) میں اُسکا ذکر کیا ہے، اور شراب کے متعلق اس کے متعدد قطعے نقل کیے ہیں، اور ایک یہ رباعی لکھی ہے،

اے گشتہ من از غم فراوانِ تو پست ۔۔۔ شد قامتِ من ز دردِ ہجرانِ تو شست
اے شستہ من از فریب دستانِ تو دست ۔۔۔ خود ہیچ کسی بسیرت و شانِ تو ہست

۵۔ اسی عہد کا ایک اور حکیم شاعر عمارۂ مروزی ہے، جس نے سامانیہ کا آخری اور غزنویہ کا ابتدائی زمانہ پایا ہے، صاحب مجمع الفصحا نے اس کا سال وفات ۳۶۰ھ لکھا ہے، وصف شراب اس کا خاص موضوع ہے، عوفی نے اسکی یہ رُباعی نقل کی ہے،

آن می بدستِ آن بتِ سیمین من نگر ۔۔۔ گوئی کہ آفتاب بہ پیوست با قمر
وان ساغری کہ سایہ بیفگند می برو ۔۔۔ برگِ گل سپید است گوئی بلالہ بر

رباعی کی بحر کے بعض قطعات بھی ہیں، جنسے معلوم ہوتا ہے کہ ہنوز رباعی فن کی زنجیروں میں جکڑی نہیں گئی تھی، جامی نے نفحات میں لکھا ہے کہ ایک دفعہ سلطان ابوسعید ابوالخیر کو عمارۃ کا کوئی شعر سنایا گیا تو وجد کا عالم طاری ہو گیا، اور اپنے مریدوں کیساتھ وہ اسکی قبر پر گئے،[1]

---

[1] نفحات الانس، تذکرۂ ابوسعید،

۶- اس زمانہ مین دیالمہ کی ایک شاخ آلِ زیار کا بادشاہ شمس المعالی قابوس بن وشمگیر ولی تھا، جو ۳۶۶ھ مین تخت نشین ہوا، کمال البلاغہ اور سیر الملوک اسکی تصنیف ہے، کمال البلاغہ مصر مین چھپ گئی ہے، اسمین ایک ادیب نے اس کے عربی خطوط اور رسائل جمع کیے ہین، شمس المعالی نے بعض رباعیان بھی کہی ہین، لباب الالباب سے یہ رباعیان نقل ہین،

گل شاہِ نشاط آمد و مے میر طرب	زان روی بدین دو میکنم عیش طلب
خواہی کہ بدین بدانی ای ماہ بیب	گل رنگ رخت دارد و می رنگ لب
شش چیز در آن زلف تو دارد و معدن	پیچ و گرہ و بند و خم و تاب و شکن
شش چیز دگر از آن نصیب دل من	عشق و غم و درد و رنج و تیمار و حزن

حکیمانہ تصوف کا آغاز دیلمیون کے زیر سایہ ہوا ہے، جو ۳۲۱ھ سے لیکر ۴۲۹ھ یعنی سلجوقیون کی پیدائش تک برسر عروج رہے، اس بنا پر تصوف کی حکیمانہ رُباعی چوتھی صدی کے وسط مین پیدا ہو چکی تھی، نشوار المحاضرہ کی شہادت سے جو چوتھی صدی کے وسط کی تصنیف ہے، ثابت ہے کہ دیالمہ کے عہد مین صوفیانہ رُباعیان مجلس سماع کو گرم کرتی تھین،

چوتھی صدی کے اواخر مین غزنوی دور آیا، اس دور کے سلاطین اور شعراء مین مختصر ہنگامی واقعات مثلاً شکریہ، معذرت، شکایت، فخر، تہنیت، اور دوسرے ہنگامی واقعات کی نئی لہر نظم مین یہ صنفِ سخن ترقی کرتی نظر آتی ہے، غزنویہ کا آغاز ۳۶۵ھ مین ہوا، اور اُس کے عروج کا ستارہ سلجوقیہ کے آفتابِ اقبال کی روشنی مین ۴۲۹ھ مین چھپکر رہ گیا، تاہم غزنین اور ہندوستان

مین اسکی چمک نمایان رہی، غزنوی دور کے شعرا مین سے عنصری المتوفی ۴۳۱ھ اور عسجدی المتوفی ۴۳۲ھ کے ہان رباعیان کثرت سے ہین، مجمع الفصحا مین عنصری کی بیس رباعیان درج ہین، مگر وہ زیادہ تر انھین ہنگامی واقعات اور حسن و عشق کے مضامین کی ہین، البتہ عسجدی المتوفی ۴۳۲ھ کی رباعیات خاص نوعیت رکھتی ہین، ان مین عشق حقیقی و مجازی کی معتدل ترکیب پائی جاتی ہے مجمع الفصحا مین اسکی دس رباعیان ہین، جنمین سے چار خمریہ یہان نقل ہین،

صبح است و صبا مشک فشان میگزرد ... دریاب کہ از کوے فلان می گذرد
برخیز چہ خسپی کہ جہان میگزرد ... بوی بستان کہ کاروان می گذرد

در جسم پیالہ جان روانست روان ... در روح مجسّم آن روانست روان
در آب فسردہ آتش سیال است ... در درج بلور لعل کانست روان

آن جسم پیالہ بین بجان آبستن ... ہمچون سمنی بارغوان آبستن
نی نی غلطم پیالہ از غایت لطف ... آبیست بآتش روان آبستن

از شرب مدام و لاف مشرب توبہ ... وز عشق بتان سیم غبغب توبہ
در دل ہوس شراب و برلب توبہ ... زین توبۂ نادرست یارب توبہ

اس عہد کا رباعی گو حکیم ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ ہے، اس نے متعدد حکیمانہ رباعیان لکھین جو تذکرون اور سفینون مین مذکور ہین، ان مین سے بعض خیام کے نام سے بھی ملتی ہین، ڈاکٹر ایتھے (ETHE) نے ۱۸۷۵ء مین ابن سینا کی بارہ رباعیون کو جمع کر کے چھپوایا ہے،

مجمع الفصحا مین اسکی یہ پانچ رُباعیان ہین،

دل گرچہ درین بادیہ بسیار شتافت ۔ یکموی ندانست ولی موی شگافت
اندر دل من ہزار خورشید بتافت ۔ آخر بکمال ذرہ راہ نیافت (۱)

با این دوسہ نادان کہ چنین می دانند ۔ از حمق کہ دانای جہان آنانند
خر باش کہ این جماعت از فرط خری ۔ ہر کو نہ خر است کافرش می خوانند (۲)

کفر چو منی گزاف و آسان نبود ۔ محکم تر از ایمان من ایمان نبود
در دہر چو من یکے و آن ہم کافر ۔ پس در ہمہ دہر یک مسلمان نبود (۳)

از قعر گل سیاہ تا اوج زحل ۔ کردم ہمہ مشکلات گیتی را حل
بیرون جستم ز قید ہر مکر و حیل ۔ ہر بند کشادہ شد مگر بند اجل (۴)

ای کاش بدانمی کہ من کیستمی ۔ سرگشتہ بعالم از پے چیستمی
گر مقبلم آسودہ و خوش زیستمی ۔ ورنہ بہزار دیدہ بگریستمی (۵)

مجموعۂ منتخبات دار المصنفین[1] مین ایک دو رباعیان اور بھی ہین، مگر وہ عمر خیام اور محقق طوسی کے منسوبات مین بھی ہین، اوپر کی پانچ رباعیون مین دوسری تیسری اور چوتھی، خیام کے مجموعہ مین بھی ملتی ہین،

[1] دار المصنفین کے کتب خانہ مین شعراء کے کلامون کا ایک نہایت عمدہ ضخیم قلمی انتخاب ہے، یہ نسخہ نہایت خوشخط ہے اور اس قرینہ سے کہ اسمین شیخ علی حزین المتوفی سنہ ۱۱۸۰ھ کے نام کیساتھ سلمہ و مد ظلہ ہے، یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اُن کے زمانہ مین مرتب ہوا تھا، اسمین سلاطین، وزراء، امراء، علماء، حکما، اور عام شعراء کے طبقون کی تقسیم سے ہر قسم کا منتخب کلام جمع کیا ہے، اس مجموعہ کا حوالہ آئندہ صفحون مین بھی آتا رہیگا،

غزنوی دور مین سلطان محمود کے زمانہ مین مشہور صوفی شاعر شیخ **ابو الحسن خرقانی** المتوفی ۴۲۵ھ کا ظہور ہوا، یہ پہلی مقدس ہستی ہے جس نے رُباعیات کے پردہ مین عشق حقیقی کے مضامین ظاہر کئے، ہمارے مجموعۂ منتخبات، مجمع الفصحا اور آتشکدہ مین انکی متعدد رباعیان ہین، ہمارے مجموعہ مین یہ رُباعیان شیخ کے نام سے ہین،

(۱)

تاگبر نشی، باتو بتے یار نبو — ور گبر شی از بہر بتے عار نبو

آنرا کہ میان بستہ بز نار نبو — آنرا بمیان عاشقان کار نبو

(۲)

روزم بملال بے تو بگذشت و گذشت — شب ہم بخیال بے تو بگذشت و گذشت

یک چشم زدن بے تو نبودم ہرگز — اکنون مہ و سال بے تو بگذشت و گذشت

(۳)

سودائے سر بے سر و سامان یک سو — اندیشۂ خاطر پریشان یک سو

بے مہری چرخ و جور دوران یک سو — اینہا ہمہ یک سو، غم جانان یک سو

(۴)

ای سینہ بیا طرح فغان اندازیم — افسانۂ عشق درمیان اندازیم

تا از دل ما خبر رسانند بیار — دل بر سر راہ کاروان اندازیم

والہ داغستانی نے صرف پہلی رُباعی نقل کی ہے، اور اس کی زبان کی بنا پر یہ لکھا ہے:

"ورباعیات دیگر ایشان نیز بہمین سیاقت آمیختہ بزبان پہلوی است،" (در ترجمۂ ابو الحسن خرقانی)

مجمع الفصحا مین دو رُباعیان اور ہین:-

(۵)

آن دوست کہ دیدنش بیاراید چشم — بے دیدنش از گریہ نیاساید چشم

ما را ز برائے دیدنش باید چشم — گر دوست نہ بیند بچہ کار آید چشم

اسرار ازل را نہ تو دانی و نہ من | وین حرف معما نہ تو خوانی و نہ من
ہست از پسِ پردہ گفتگوی من و تو [6] | گر پردہ برافتد نہ تو مانی و نہ من

ایک اور رُباعی اُن کی طرف منسوب ملتی ہے،

گویند مرا کہ مَی پرستم ہستم | گویند مرا فاسق و مستم ہستم
در ظاہرِ من نگاہ بسیار مکن [7] | کاندر باطن چنانکہ ہستم ہستم

چھٹی رُباعی خیام کے اکثر نسخون مین موجود ہے، اور ساتوین بھی دینسن اور کاویانی کے نسخون کے روسے خیام کی ملکیت مین داخل ہے، اور پہلی رُباعی کی زبان بقیہ رُباعیون سے الگ ہے، جو قابلِ لحاظ ہے،

نفحات الانس جامی کے تفحص سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ ابوالحسن خرقانی سے پہلے شعر سینہ صوفیہ اس ساز کو عربی لے مین چھیڑتے تھے، کہ ان سے پہلے فارسی کا کوئی ترانہ خوان صوفی نظر نہین آتا، الا یہ کہ بایزید بسطامی کی طرف چند مشکوک رباعیان منسوب ہین جنکی حقیقت ظاہر کیجا چکی ہے،

اسی زمانہ مین شیخ کا معاصر باباطاہر ہمدانی المتوفی ۴۱۰ھ (یا بقول براؤن بقیاس روایت راحۃ الصدور بعد ۴۴۷ھ) ہے، یہ نُصیری فرقہ کا درویش تھا، رے کی دہقانی بولی مین یہ رباعیان کہا کرتا تھا، اسکی رباعیون کا مجموعہ موجود ہے، اور چھپ بھی گیا ہے، یہ پہلا مستقل مجموعہ رباعیات کا ہے، جو اسوقت ہمارے سامنے موجود ہے،

اس کی دو رباعیان یہ ہین:-

دلے دارم کہ بہبودش نمی بو | نصیحت می کرم سودش نمی بو

بیا دش می دہم نش بسیرہ باد ۔ برآ ذری نہم دود دش نمی بو

نسیمے کز بن آن کاکل آید ۔ مراخوش تر ز بوی سنبل آید

چو شو گیرم خیالت را در آغوش ۔ سحر از بسترم بوے گل آید

اس کے بعد سلطان **ابوسعید ابوالخیر** صوفی المتوفی سنہ ۴۴۰ھ آتے ہین، جنکی رباعیان عشق حقیقی کی تیز و تند شراب سے لبریز ہین، ان کی رباعیون کے بھی کئی اڈیشن مشرق و مغرب مین شایع ہو چکے ہین،

اس سلسلہ مین ایک اور قابل ذکر ہستی بابا **افضل الدین** افضل کاشانی (باباکاشی) کی ہے، یہ ایک فاضل و حکیم صوفی تھے، ایک بیان کے مطابق یہ سلطان محمود غزنوی المتوفی سنہ ۴۲۱ھ کے معاصر تھے، اور دوسرے بیان کے مطابق یہ محقق طوسی المتوفی سنہ ۶۷۲ھ کے ہمعصر تھے،[1]

---

[1] آزاد بلگرامی نے ید بیضا مین لکھا ہے کہ یہ سلطان محمود غزنوی کے معاصر تھے، اور سلطان ان کو ایران سے اپنے ساتھ لایا تھا، اور وہ مدت تک غزنین مین مقیم رہکر پھر اپنے وطن مالوف کو واپس گئے، امین رازی نے ہفت اقلیم مین عوفی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ایاز بابا کا شاگرد تھا، سلطان نے جب بابا کو قید کر دیا تو بابا نے سلطان کی مدح مین قصیدہ لکھکر ایاز کی وساطت سے پیش کیا اور رہائی پائی، مگر عوفی کی لباب الالباب مین یہ بیان مجھے نہین ملا، ممکن ہے کہ اسکی کسی اور تصنیف مین یہ ذکر ہو، دوسری طرف آذر نے آتشکدہ مین لکھا ہے، کہ بابا خواجہ نصیر طوسی اور ہلاکو کے معاصر تھے اور خواجہ نے تاتاریون کے برپا کرنے مین اللہ تعالیٰ کی کیا مصلحت ہے، اس سوال کو ایک رباعی مین نظم کرکے بابا کے پاس بھیجا تھا، اور بابا نے اس کا جواب دیا تھا، مگر خواجہ کی جس رباعی کا حوالہ دیا گیا ہے، وہ خیام کے مملوکات مین ہے، ہدایت نے مجمع الفصحا مین نہ صرف یہی لکھا ہے کہ یہ خواجہ نصیر کے معاصر تھے، بلکہ یہ بھی افواہ نقل کی ہے کہ وہ خواجہ نصیر کے خالو تھے، اور داراد غستانی نے نقل کیا ہے، کہ خواجہ نصیر بابا کے ہمشیر زادہ تھے،

بہر حال ان دو مختلف تصریحون کے مطابق ان دونون زمانون مین ڈھائی سو برس کا فصل ہو جاتا ہے، اگر وہ بقول آزاد سلطان محمود کے معاصر تھے، تو چوتھی صدی کے اواخر اور پانچوین صدی کے اوائل مین تھے، اگر بقول آذر و ہدایت خواجہ نصیر طوسی کے معاصر تھے، تو ساتوین صدی ہجری کے اواسط مین ان کو ماننا پڑے گا،

باباکی رباعیات کا انتخاب سب سے زیادہ والہ داغستانی نے کیا ہے، چنانچہ پانچ صفحون مین انکی رُباعیان نقل کی ہین، ہمارے مجموعۂ منتخبات مین بھی انکی بہت سی رُباعیان ہین، یہ تمامتر اسرارِ تصوّف اور رموزِ حقیقت کے بیان مین ہین،

ان کے کلام مین بھی خیّام کے رباعیات کا التباس موجود ہے،

سنہ ۴۲۹ھ مین نیشاپور کے مطلع سے سلجوقی دور کا آفتاب طلوع ہوتا ہے، سلجوقیون کا زمانہ صنفِ سخن کے اوجِ شباب کا زمانہ ہے، اس عہد مین رُباعی گوئی سلاطین، وزرار، امرا و علما، حکما اور عام شعرار کا دلچسپ مشغلہ ہوجاتا ہے، اسی مین سوال و جواب ہوتے ہین، حسن و عشق کی روداد بیان کیجاتی ہے، مناظرِ قدرت کی تصویرین کھینچی جاتی ہین، اور بادہ و ساغر کی نئی نئی تشبیہون کے مرقعے تیار کئے جاتے ہین، اس عہد مین ہر قسم کی عشقیہ، خمریہ، حکیمانہ اور صوفیانہ رُباعیات کے دفتر کے دفتر ملتے ہین، یہی زمانہ خیّام کی رباعیون کا ہے،

اس زمانہ کے مشہور رُباعی گویون مین سلجوقی دربار کے کاتب، ادیب، شاعر و ندیم علی بن حسن باخرزی کا نام ہے، جو یتیمۃ الدھر اور خریدۃ القصر کے ذیل دمیۃ القصر کا مصنف ہے جو اس عہد کے عربی شعرار کا تذکرہ ہے، ۴۶۷ھ مین اپنے ایک محبوب غلام یا حریف دوست کے ہاتھ سے مارا گیا،[۱] یہ عربی و فارسی دونون زبانون کا ادیب و شاعر تھا، عربی دیوان کیساتھ فارسی

---

[۱] عوفی مین اس کا سالِ وفات ۴۶۲ھ لکھی ہے، مگر ابن خلکان مین ۴۶۷ھ ہے، عوفی نے اسکی کینت ابوالقاسم بتائی ہے، اور ابن خلکان مین ابوالحسن ہے، میرے خیال مین عوفی کا بیان صحیح ہے کہ خود باخرزی نے اپنی کتاب کے آخر مین اپنے معاصرین کی جو نظمین شامل کی ہین، ان مین سے ایک مین اسکو ابوالقاسم کہکر خطاب کیا گیا ہے، (دمیۃ القصر، ص ۳۱۲، حلب)

سیف الدین باخرزی دوسرے ہین، جو صوفی شاعر تھے، اور نجم الدین کبری کے مرید تھے، ۶۵۹ھ مین وفات پائی، یہ بھی رُباعی کہتے تھے، اور ان کی بھی بعض رُباعیان خیّام کی رُباعیون کے ساتھ مخلوط ہین،

دیوان بھی یادگار چھوڑا، عوفی نے لباب الالباب مین اس کے تذکرہ مین (جلد اول ص ۷۰) لکھا ہے کہ اُس نے اپنے فارسی رُباعیات کا ایک مجموعہ بھی ترتیب دیا تھا جس کا نام طرب نامہ رکھا تھا، اور جو حروف معجم کی ترتیب پر مرتب ہے"، عوفی نے اس کا ایک نسخہ بخارا کے کتبخانہ سرندیپی مین دیکھا تھا

باخرزی ایک بادہ پرست، سرخوش، امیرون اور بادشاہون کی مجلسِ انس کا ندیم مصاحب تھا، اور خود اپنی کتاب مین اُس نے اپنے جرم کا ہلکا سا اعتراف کیا ہے، بہر حال اسی کا اثر تھا کہ اسکی رباعیان بھی تمامتر مست و سرخوش ہین، اور صرف عیش و طرب کی محفلون کے موزون ترانے ہین، عوفی نے اسکی وہ چند رباعیان نقل کی ہین، جو طرب نامہ کے مطالعہ کے بعد اس کو زبانی یاد[1] رہ گئی تھین،

پیراہن روز قیرگون شب دارد	۱	زیرہ دو شکرسی و دو کوکب دارد
بر سُرخ گل از غالیہ عقرب دارد		وز نوش دو تریاک مجرب دارد
بر گردن خویش بستہ عقد گہر	۲	وز گوش بیا ویختہ حلقہ زر
گوئی غم عشق جلوہ کرد ای دلبر		ز اشک رخ من بگردن و گوش تو در
زان می خواہم کہ خرمی راسبب است	۳	نامش می و کیمیای شادی لقب است
سرخ است چو عناب و ز آب عنب است		آبی کہ برخ بر آتش آرد عجب است
خصم تو اگر باز ندارد ز تو چنگ	۴	صد گونہ برائے تو بر آمیزم رنگ
بنشینم اگر کار بنا مست و بہ ننگ		بر آتش چو کباب و بر تیغ چو زنگ

[1] لباب الالباب عوفی جلد ا صفحہ ۲،

تیسری رُباعی خیام کے بعض مجموعون مین بھی داخل ہے، باخرزی کا ایک دوست اور عزیز و ہمدم و ہم پیالہ محمد بن ابی نصر ہے، باخرزی نے اسکی نسبت اپنے تذکرہ مین لکھا ہے "ولہ رباعیات بالفارسیۃ واختراعات فیہا دقیقۃ" فارسی کی رُباعیان نقل نہین کی ہین، مگر عربی اشعار نقل کئے ہین، جو تمامتر سوز و ساز اور رنگ و مستی ہین[1]،

عوفی نے لباب الالباب کی پہلی جلد مین سلاطین غزنویہ اور امرائے چغانیہ (جو غزنویہ کے زیر اثر تھے) اور امرائے جرجان کی بہت سی رُباعیان (باب اول در لطائف اشعار ملوک کبار) نقل کی ہین، مگر یہ زیادہ تر ہنگامی واقعات کے ذکر و بیان مین تفریحی حیثیت رکھتی ہین، البتہ ان مین سے ایک شخص خاص ذکر کے قابل ہے، اور وہ شمس المعالی قابوس کا پوتا عنصر المعالی کیکاؤس ہے، جو ۴۷۵ھ مین حکیم خیام کا معاصر تھا، یہ ایک سخن سنج و سخن فہم امیر تھا، اُس کے اشعار تذکرون مین مذکور ہین، مجمع الفصحا مین اسکی دس اخلاقی اور عشقیہ رباعیان لکھی ہین، اور اُس نے خود بھی اپنی کتاب قابوس نامہ مین جابجا اپنی بہت سی رباعیان درج کی ہین، جنکو اگر جمع کیا جائے تو چند صفحے ہو جائین مگر یہ زیادہ تر عشقیہ ہین، مثلاً

ہر آدمیٔ کہ حیّ و ناطق باشد	باید کہ چو عذرا و چو وامق باشد
مردم نبود ہر کہ نہ عاشق باشد	ہر گونہ چنین بود منافق باشد

عہد سلجوقی کے حکما اور صوفیہ مین تین نام خاص قابل ذکر ہین، ان مین پہلا نام شیخ الاسلام ابو اسمٰعیل عبد اللہ انصاری کا ہے، جن کی ۳۹۶ھ مین ولادت اور ۴۸۱ھ مین وفات ہوئی[2]،

---

[1] دمیۃ القصر ص ۲۶۵، حلب [2] ابن اثیر واقعات ۴۸۱ھ و تذکرۃ الحفاظ ذہبی جلد ثالث ص ۳۲۵، وص ۳۸۱، حیدرآباد و طبقات الحنابلہ ابن رجب حنبلی،

یہ اس عہد کے مشہور رباعی گو صوفی ہین، یہ مذہبًا حنبلی اور مشربًا صوفی تھے، عربی اور فارسی دونون زبانون مین شعر کہتے تھے، جو زیادہ تر عجز و تقصیر، طلب مغفرت، نصیحت و موعظت اور مناجاتون پر مشتمل ہین، ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ مین اور ابن رجب حنبلی نے طبقات الحنابلہ مین ان کا مفصل ذکر کیا ہے، منازل السائرین تصوّف مین انکی مشہور کتاب ہے، فارسی مین اُن کی مناجاتین بہت دلکش ہین، اسی سلسلہ مین اُن کی رباعیان بھی ہین، جنکا نمونہ یہ ہے، دوسری رباعی مجموعۂ منتخبات دارالمصنفین مین اور بقیہ تین مجمع الفصحا مین ہین،

عیب است بزرگ برکشیدن خودرا	۱	وز جملۂ خلق برگزیدن خودرا
از مردمک دیدہ بباید آموخت		دیدن ہمہ کس را و ندیدن خودرا
عودم چو نبود، چوب بید آوردم	۲	روی سیہ و موی سپید آوردم
تو خود گفتی کہ ناامیدی کفر است		فرمان تو بردم و امید آوردم
شرط است کہ چون مرد رہ دردشوی	۳	خاکی تر و ناچیز تر از گرد شوی
ہر کو ز مراد گم شود مرد شود،		بفگن الف مراد تا مرد شوی
دی آدم و نیامد از من کارے	۴	وامروز ز من گرم نشد بازارے
فردا بردم بے خبر از اسرارے		ناآمدہ بہ بودے ازین بسیارے

خیام اور عبداللہ انصاری کی بعض رباعیان بھی باہم مختلط ہین، دوسری رباعی کو احمد علی سندیلوی نے مخزن الغرائب (۱۲۱۸ھ) مین شیخ شرف الدین یحیٰی منیری کے نام سے لکھا ہے،

اُنکے بعد دوسری قابل ذکر ہستی امام محمد غزالی المتوفی ۵۰۵ھ کی اور تیسری اُن کے بھائی امام احمد

غزالی المتوفی سنہ ۵۲۰ھ کی ہیں، امام محمد غزالی کا ایک قطعہ اور تین رباعیان مجمع الفصحا مین ہین، رباعیان حسب ذیل ہین،

کس راپس پردہ قضا راہ نشد — وز سر قدر ہیچ کس آگاہ نشد
(۱)
ہر کس ز سر قیاس چیزے گفتند — معلوم نگشت و قصہ کوتاہ نشد

ما جامہ نمازی بسر خم کردیم — وز آب خرابات تیمم کردیم
(۲)
شاید کہ درین میکدہا دریابیم — آن یار کہ در صومعہ ہا گم کردیم

خاک در کس مشو کہ گردت خوانم — گر خود ہمہ آتشی کہ سردت خوانم
(۳)
تا تشنہ تری بخلق محتاج تری — سیراز ہمہ شو تا سر مردت خوانم

پہلی اور دوسری رباعیان خیام کے بعض نسخون مین بھی ہین، (دیکھو مطبوعات ملبئی) امام احمد غزالی صوفی صافی تھے، مجمع الفصحا مین اُن کی تین صوفیانہ رباعیان ہین، یہ تمام اشخاص خیام کے معاصرین تھے،

اسی عہد کے ایک اور صوفی شاعر ہین، جنکا نام اس سلسلہ مین اب تک نہین لیا گیا ہے، اور وہ شیخ احمد بدیلی[1] سبزواری ہین، جو سنہ ۵۸۲ھ مین سلطان تکش خوارزم شاہ کے عہد مین موجود تھے، مصنف جہان کشا نے ان کا ذکر ان لفظون مین کیا ہے:-

"چون کار اہل سبزوار باضطرار رسید و ملجاء و مہربے نبود بشیخ احمد بدیلی کہ از ابدال زمانہ بود و در علوم دینی و حقیقی یگانہ .... و او را در حقائق اشعار است از غزل و رباعیات رسائل"

[1] مستوفی نے تاریخ گزیدہ مین مشائخ کے سلسلہ مین انکا مختصر ذکر کیا ہے (ص ۷۸۹ گب) اور انکا نام احمد بن بدیل سبزواری بتایا ہے،

آخری فقرہ جہان کشا کے دوسرے نسخہ مین جو مطبوعہ نسخہ کے حاشیہ پر ہے، حسب ذیل ہی،

"واورا در حقائق اشعار و رباعیات در رسائل بسیار است"

اس کے بعد یہ ہے،

"واین رُباعی او راست"

ای جان اگر از غبارِ تن پاک شوی	تو روحِ مقدّسی بر افلاک شوی
عرش است نشیمنِ تو شرمت بادا	کائی و مقیمِ خطۂ خاک شوی

مگر یہ رُباعی بتغیر خیام کے نسخون مین بھی موجود ہے،

اس صدی کے آخری قابل ذکر بزرگ شیخ فریدالدین عطار (المتوفی ۶۲۷ھ) ہین، قصائد اور مثنویون کے علاوہ رباعیان بھی بہت کہی ہین، جنکے مجموعہ کا نام مختار نامہ ہے اس کے بعض دیباچون مین ہے کہ شیخ نے دس ہزار رباعیان کہی تھین، جنمین سے پانچہزار انتخاب کی ہین، اور پھر اُن کا بھی انتخاب کرکے یہ مختار نامہ لکھا، شیخ نے اسکا ذکر اپنی مثنوی خسرو نامہ مین اسطرح کیا ہے،

بخاطر داشت از تصنیف داعی	ہمہ مختار نامہ از رُباعی

بہر حال عطار کی رُباعیان بکثرت موجود ہین، اور مختار نامہ کلیات کے ضمن مین چھپا بھی ہے، یہ رباعیان زیادہ تر وحدۃ الوجود، عشق حقیقی، اور دوسرے صوفیانہ مسائل پر ہین، انمین چھ رباعیان عطار اور خیام کے درمیان مابہ النزاع ہین،

حکماء اور صوفیہ نے رباعی کو کیون اختیار کیا، | ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حکماء اور صوفیہ نے تمام اصناف

سخن مین رباعی کو کیون اپنے لیے مخصوص کیا؟ اس کا جواب جہانتک مجھے معلوم ہے، ابتک نہین دیا گیا ہے، مین نے جہانتک چھان بین کی حسب ذیل نتائج سامنے آئے،

۱۔ اس وقت تک شاعری کے جو اصناف رواج پذیر تھے، وہ قصیدہ، مثنوی اور قطعہ تھے، قصیدہ مین تیس چالیس بلکہ اُن سے بھی زیادہ شعر ہوتے تھے، اور وہ عموماً مدح و ہجو مین کام آتا تھا، شروع مین تشبیب ہوتی تھی جسمین حسن و عشق کی روداد، یا مناظر قدرت بیان کئے جاتے تھے، مثنوی رزم و بزم کے مسلسل واقعات و حکایات کیلئے مخصوص تھی، قطعہ مین مختصر واقعات نظم ہوتے تھے، گو ابتدا اً فلسفہ کے خیالات قصیدون، قطعون اور مثنویون مین بھی ادا کئے گئے، سب سے پہلے فلسفی شاعر حکیم ناصر خسرو المتوفی تقریباً ۴۸۱ھ نے ہر قسم کے فلسفیانہ خیالات قصیدون ہی مین ادا کئے ہین، تاہم حکمت و تصوف کے اچھوتے خیالات ایک نئی صنف سخن کے طالب تھے، تاکہ حسن و عشق کی روداد اور مدح و ذم کی حکایات سے تصوف و حکمت کے حقائق ظاہری و باطنی ہر طرز سے علیحدہ ہوجائین،

۲۔ حکما، اور صوفیہ پیشہ ور شاعر نہ تھے، اُن کے شب و روز کے مشاغل کچھ اور تھے، شاعری انکا پیشہ نہ تھا، اس لیے ان کے ذہنی خیالات کی تحریر و ترتیب کے لیے قصائد و مثنوی کے طویل الاشعار اصناف سخن کار آمد نہین ہو سکتے تھے، نہ اُن کے پاس تعلیم و تصنیف و مطالعہ یا ذکر و فکر عبادت سے اتنا وقت نکل سکتا تھا، کہ وہ قصیدہ یا مثنوی تصنیف کرنے بیٹھتے، کبھی سانس لینے کے لیے وہ کچھ کہہ لیتے تھے، اور اتنی تھوڑی دیر مین چار مصرعے کہکر الگ ہوجاتے تھے، اور پھر اپنے مشاغل مین لگ جاتے تھے،

۳- قصیدہ اور مثنوی میں مسلسل واقعات نظم ہوتے ہیں، اور غزل بحیثیت ایک مستقل صنف سخن کے اب تک پیدا نہیں ہوئی تھی جسمیں معنی کے لحاظ سے ہر شعر بجائے خود مستقل ہوتا ہے، کمال اسمٰعیل المتوفی ۶۳۵ھ نے اس طرز کا آغاز کیا، اور شیخ سعدی المتوفی ۶۹۱ھ نے اس کو کمال کو پہنچایا، اس لیے فلسفہ و حکمت کے مختصر متفرق خیالات کے لیے رباعی کے سوا کوئی چیز اس وقت موجود نہ تھی،

۴- فارسی میں اسلام کے بعد موسیقی کا رواج سامانی درباروں میں شروع ہو چکا تھا، مگر یہ معلوم نہیں کہ فارسی میں گایا کیا جاتا تھا، قصیدہ اور مثنوی گانے کی چیز نہ تھی، غزل پیدا نہیں ہوئی تھی، البتہ چھوٹی بحروں کے مختصر قصیدے جنکو متاخرین کی اصطلاح میں غزل کہہ سکتے ہیں گائے جا سکتے تھے جس طرح کہ رودکی نے اپنی یہ نظم "بوی جوی مولیان آید ہمی" جسمیں سات شعر ہیں امیر نصر سامانی کے سامنے گائی تھی، مگر ایسی نظمیں کم ہوئی تھیں، میرا خیال ہے کہ غنا و موسیقی کے کام میں اس وقت اکثر یہی رباعی آتی تھی، صوفیہ جو سماع کے شائق تھے انکے لیے اسی سبب سے رباعی موزون تھی، غالباً یہی وجہ ہے کہ شروع شروع میں رباعی کو ترانہ (راگ) کہتے تھے، محمد بن قیس رازی (موجود ۶۱۴ھ) مصنف معجم فی معاییر اشعار العجم کی حسب ذیل عبارت سے یہ بات مترشح ہوتی ہے،

"و بحکم آن کہ مشدد و قشتی و بادی و بانی آن وزن کودکے بود نیک موزون و دلبر و جوانی بخت تازہ و تر آن را ترانہ نام نہاد، و مایۂ فتنۂ بزرگ را سر بجہان در داد، و ہمانا طالع ابداع این وزن، برج میزان بودہ است......... کہ خاص و عام مفتون این نوع شدہ اند، عالم و عامی مشغوف

این شعر گشته، زاہد و فاسق را در آن نصیب، صالح و طالح را بدان رغبت، کر طبعانے کہ نظم از نثر نشناسند و از وزن و ضرب خبر ندارند، بہانۂ ترانہ در رقص آیند، مردہ دلانے کہ میان نحنِ موسیقار و نہیق حمار فرق نکنند، و از لذت بانگ چنگ ہزار فرسنگ دور باشند، بر دو بیتی جان بدہند، بسا دختر خانہ کہ بر ہوس ترانہ در و دیوار خانۂ عصمت خود درہم شکست، بسا ستی (خاتون) کہ بر عشق دو بیتی تار و پود پیراہنِ عفت خویش برہم گسست، و بحقیقت ہیچ وزن از اوزان مبتدع و اشعار مخترع کہ بعد از خلیل احداث کردہ اند بدل نزدیک تر، و در طبع آویزندہ تر از این نیست، و بحکم آنکہ ارباب صناعت موسیقی برین وزن الحان شریف ساختہ اند، و طرق لطیف تالیف کردہ، و عادت چنان رفتہ است کہ ہر چہ از ان جنس بر ابیات تازی سازند آن را قول خوانند و ہر چہ بر مقطعات پارسی باشد آن را غزل خوانند، اہلِ دانش ملحونات این وزن را ترانہ نام کردند۔ (ص ۸۹ و ۹۰)

سلطان محمود غزنوی (۳۹۱ھ - ۴۲۱ھ) کی مجلس نشاط میں ایاز کی زلفوں کے کٹنے اور سلطان کے مغموم ہونے اور عنصری کے فی البدیہہ رُباعی پڑھنے کی داستان نظامی عروضی نے چہار مقالہ (۵۵۲ھ) میں بیان کی ہے، سلطان نے اس رُباعی کو پسند کیا، اور عنصری کا منھ موتیوں سے بھر دیا، اس وقت مجلس نشاط پھر مرتب ہوئی، اور موسیقی نوازوں نے عنصری کی اسی رُباعی کو گانا شروع کیا،

کے عیب سرِ زلف بت از کاستن است | چہ جائے بغم نشستن و کاستن است
جای طرب و نشاط و می خواستن است | کاراستن سرو ز پیراستن است

سلطان یمین الدولہ محمود را این دو بیتی بغایت خوش افتاد، بفرمود تا جواہر بیاوردند و سہ بار دہانش

او (عنصری) پر جواہر کردند و مطربان را پیش خواست و آن روز تا بشب بدین دو بیتی شراب خوردند[1]

۵۸۶ھ مین سلطان تکش خوارزم شاہ کے دربار مین مصنف جہان کشا کے پردادا نے سلطان کی مدح مین ایک رباعی پڑھی، کہتا ہے، "جد پدرم این رباعی بداہتہ بگفت"۔

لطفت شرف گوہر مکنون ببرد — جود کف تو رونق جیحون ببرد

حکم تو بیک لحظہ اگر رائے کنی — سودائے محال از سر گردون ببرد

سلطان برین ترانہ تا شبانہ شراب نوشید[2]

سلطان شاہ خوارزمشاہ (۵۵۸ھ ۔ ۵۸۹ھ) سلطان غیاث الدین غوری (۵۵۸ھ ۔ ۵۹۹ھ) کے پاس شیر سرخس کے دہانہ تک فوج لے کر آیا، اور وہان سے ایک قاصد سلطان کے دربار مین بھیجا، سلطان نے اُس قاصد کے لیے جشن ترتیب دیا، اور شراب کا دور چلا تاکہ قاصد مستی کے عالم مین اپنے دل کے اصل راز کو آشکارا کر دے، یہ تدبیر کارگر ہوئی، اور قاصد نے مطرب سے فرمایش کی کہ وہ یہ رُباعی گائے،

آن شیر کہ باش او دہانہ است مقیم — شیران جہان از و ہراس اند عظیم

اے شیر تو از دہانہ دندان بنماے — کین ہا ہمہ در دہان شیر ند زبیم

"چون رسول این بیت باز خواست و مطرب در نوا آورد و بگردند (بربط) بزد"

سلطان کا رنگ متغیر ہو گیا، دربار کے ایک فاضل نے برجستہ اُس کے جواب مین

---

[1] چہار مقالہ عروضی سمرقندی ص۳۵ گب [2] تاریخ جہانکشا علاء الدین عطا ملک جوینی جلد اول صفحہ ۲۸ مطبوعہ بریل، لائیڈن،

ایک رباعی کہکر مطرب سے اُس کے گانے کی فرمائش کی،

آن روز کہ مارایت کین افرازیم | واز دشمن مملکت جہان پردازیم
شیرے ز دہانہ گر نماید دندان | دندانش بگرز در دہان اندازیم

اس کو سنکر سلطان کا تکدر جاتا رہا، اور شاعر کو انعام سے سرفراز کیا[1]،

یہ دربار سلطانی کی مثالین ہین، صوفیون کی خانقاہون مین رباعی کا نغمہ اس سے بھی زیادہ پہلے سنائی دیتا ہے، نشوار المحاضرہ واخبار المذاکرہ جو قاضی ابو علی محسن تنوخی المتوفی ۳۸۴ھ کی تصنیف ہے، اسمین ایک واقعہ کے ضمن مین ہے،

حضرنی ابو احمد عبد اللہ | ابو احمد عبد اللہ بن عمر حارثی میرے پاس
ابن عمر الحارثی وعندی | آئے، اور اس وقت ایک صوفی میرے
صوفی یترنم بشئ من الرباعیات | پاس بیٹھا ہوا کچھ رباعیان گا رہا تھا،

یہ واقعہ ظاہر ہے، کہ مصنف کے سالِ وفات ۳۸۴ھ سے پہلے کا ہے، اس سے اندازہ ہوگا کہ خیام بلکہ سلطان ابوسعید ابو الخیر سے بھی پہلے صوفی اور رباعی مین مناسبت پیدا ہو گئی تھی، اور صوفیون کی مجلس مین، یہ سماع و ترنم کے کام مین آتی تھی، محمد بن علی راوندی جس نے اپنی تاریخ سلجوقیہ راحۃ الصدور ۵۹۹ھ مین لکھی ہے، امام غزالی المتوفی ۵۰۵ھ کی مجلس سماع کا ایک واقعہ ان لفظون مین لکھا ہے:-

"وقتے در سماعے کہ فتوح روح وآسایش عاشقان مجروح بود صوفیان را صفا (ے)، درو (ن) ظاہر شد"

---

[1] طبقات ناصری، ص۱۰، کلکتہ، [2] نشوار المحاضرۃ جلد اول ص۵۲، مصر، مرگولیتھ،

عارفان را حالت آمدہ مطربے ملیحے خوش وآوازے دلکش بر نوائے نے، نہ برآوائے نائے، این ترانہ

بساختہ بود واین بیت درانداختہ، بیت:۔

دارم سخنان تازہ و نغز کہن   آخر بکف آرمت بزر یا بسخن،

امام غزالیؒ حاضر بود از سروجد سے گفت، زر را چہ محل، سخن، سخن سخن،[1]

کتاب مذکور مین رُباعی کا دوسرا شعر مذکور نہین،

خود خیام کی رباعیات خیام کے بعد ہی چھٹی صدی مین صوفیون کے حال وقال کی مجلسون مین پڑھی جاتی تھین، اخبار الحکماء قفطی مین[2] ہے:۔

وقد وقف متاخروا الصوفية
على شئ من ظواهر شعرها فنقلوها
الى طريقتهم وتحاضروا بها
فى مجالساتهم وخلواتهم،

اور پچھلے صوفیون نے اس کے اشعار کے کسی
قدر ظاہری مطالب پر اطلاع پائی، تو انکو
اپنے مشرب مین ڈھال لیا، اور اپنی مجلسون
اور خلوتون مین انکو پڑھکر ایک دوسرے کو سنایا

۵۔ رباعی کے وزن کو موسیقی کی لے سے کوئی خاص مناسبت تھی، اسکا ایک اور ثبوت اس واقعہ سے ملتا ہے، کہ ابو دلف عجلی اور رودکی جنکی طرف رباعی کی ایجاد کی نسبت کیجاتی ہے، موسیقی کے مشہور استاد تھے، رودکی وہی ہے، جس نے "بوی جوی مولیان آید ہمی" گا کر امیر سامانی کو بے اختیار بخارا کے سفر پر آمادہ کردیا تھا،[3] اور ابو دلف عجلی کی نسبت ابن ندیم مین ہے،

---

[1] راحۃ الصدور راوندی ص ۲۳۸ (گب) [2] اخبار العلماء باخبار الحکماء جمال الدین قفطی تذکرہ خیام [3] تذکرہ دولت شاہ سمرقندی احوال رودکی۔

کہ وہ موسیقی کا ماہر تھا[1]،

۶- رباعی کا ایک نام قول تھا، اور غالبًا اسی سے مشتق کر کے صوفیون مین "قوّال" کے معنی گوّیے کے ہین، کیونکہ غالبًا اس کے ابتدائی معنی "قول" (رباعی) گانے والے کے ہونگے، بعد کو ہر صوفیانہ مطرب کو "قوال" کہنے لگے،

۷- قابوس نامہ (تالیف ۴۷۵ھ) مین ترانہ کے متعلق ایک ایسا اہم فقرہ ہے، جس سے رباعی کے متعلق تمام متفرق اقوال ایک نظم مین منسلک ہو جاتے ہین، یہ معلوم ہو چکا ہے کہ رباعی کو اہل موسیقی کی اصطلاح مین "ترانہ" کہتے تھے، اس کے بعد قابوس نامہ کا مصنف عنصر المعالی امیر کیکاؤس موسیقی (آیین خنیا گری) کے سلسلہ مین، بوڑھون کے دلپسند لحن، پھر جوانون کے پسندیدہ راگ کا ذکر کر کے کہتا ہے کہ اب بچون، عورتون، اور لطیف مزاج مردون کا مقبول راگ رہگیا، تو ان کے لیے بھی ایک خاص راگ وجود مین آیا ہے،

"پس کودکان وزنان ومردمان لطیف طبع برخی بے بہرہ ماندند کہ ترانہ گفتن پدید آمد، این ترانہ راہم نصیب آن قوم کردند، تا ایشان ہم نیز راحت ولذّت یابند، از آنکہ اندر وزنہا ہیچ وزنے لطیف تر از وزن ترانہ نیست،" (ص ۱۱۴ طبع بمبئی)

رُباعی کی حقیقت کے متعلق اس قدیم ترین حوالہ سے حسب ذیل امور ثبوت کو پہنچتے ہین

۱- ترانہ کا وزن، فارسی موسیقی کے دوسرے اوزان سرود کے بہ نسبت نیا اور نو پیدا ہے،

۲- یہ اوّل اوّل بچون، اور عورتون اور نازک مزاج مردون کے لیے تھا، اس سے بچا...

[1] الفہرست ابن ندیم ص ۱۶۶، مطبوعۂ مصر،

رُباعی والی حکایت کی اتنی اصلیت کا پتہ چلتا ہے کہ شعراء نے اسکو کسی بچہ کی زبان سے سُنکر پسند کیا، اور اس لحن پر شعر موزون کئے،

۳- اس لحن کو ایسی مقبولیت ہوئی، کہ بچون اور عورتون اور لطیف الطبع مردون کی محفل سے نکل کر خشک مزاج فلسفیون اور صوفیون کے حلقون تک پہنچ گیا،

۴- کیون؟ اس لیے کہ اس سے بڑھکر لطیف کوئی دوسرا وزن فارسی مین نہ تھا،

"از انکہ اندرون ہا ہیچ وزنے لطیف تر از وزنِ ترانہ نیست"

ان بیانات سے یہ امر ذہن نشین ہوتا ہے کہ ترانہ اصل مین ایران مین، بچون اور عورتون اور دوسرے لطافت پسند مردون کے لیے گانے کا ایک پرانا لحن و وزن تھا، مگر تیسری صدی ہجری کے خاتمہ مین وہ شعراء کی پسندیدگی کی بدولت شاعری کے اصنافِ سخن مین داخل ہوگیا، اور گانے کی وجہ سے وہ پہلے صوفیہ کے حلقۂ سماع مین آیا، پھر فلاسفہ کے حلقۂ درس و فکر مین

۵- یہ وزن موسیقیت کے لیے دلچسپ اور دلپذیر تھا، اور یہی اسکی مقبولیت کا راز ہے،

رباعی گو خیام غرض خیام کے زمانہ تک جو رُباعی گو شعراء پیدا ہوے تھے، وہ تین قسم کے تھے، یا تو عام شعراء تھے، جنھون نے رباعی کو ہنگامی واقعات معذرت، شکایت، تہنیت وغیرہ مین استعمال[1] کیا، اور دوسرے غیر پیشہ ور شاعر تھے، جیسے بعض سلاطین و امراء، انھون نے

---

[1] اورنٹل پبلک لائبریری پٹنہ مین ۸۲۳ نمبر پر رشید الدین وطواط (المتوفی ۵۷۳ھ) کی طرف منسوب عروض کا ایک منظوم فارسی رسالہ ہے جسکا نام اقسام البحور (اقسام البحر) لکھا ہے، اس مین ایک ایک دو دو شعرون مین ہر بحر کو بیان کیا ہے، اسمین بحر ہزج کی نسبت جو رباعی کا وزن ہے حسب ذیل دو شعر ہین،

در بحر ہزج زحاف بسیار آید — این وزن بہر بدیہہ در کار آید
مفعولُ مفاعلن فعولن فعلن — تقطیع کنی ہمہ پدید ار آید

(صفحہ آیندہ)

تفریح طبع کے طور پر اگر کبھی رُباعی کہی تو اس کو فخریہ، خمریہ اور اس قسم کے خاص مضامین کے لیے مخصوص کیا، تیسری جماعت صوفیہ کی تھی جس نے اس مجاز سے حقیقت کے اظہار کا کام لیا، خیام سے پہلے کسی حکیم نے رُباعی کو اپنی تعلیم حکمت کا ذریعہ نہین بنایا تھا، فارابی اور ابو علی سینا کی طرف جو رُباعیان منسوب ملتی ہین اگر وہ ثابت بھی ہون، تو چند سے زیادہ ان کی مثالین نہین ملتین، وہ خیام ہی ہے جس نے باقاعدہ اس سے فلسفہ و حکمت کے بیان کا کام لیا، اور اس کے بعد اس کے طبقہ نے اسکی تقلید کی، میرے نظریہ کے مطابق رُباعی پہلے اہل سرود کے یہان آئی، ان کے یہان سے صوفیہ کی مجلس سماع مین، اور وہان سے حکمار کے حلقۂ درس مین، اور خیام پہلا حکیم شاعر ہے جس کی رُباعیون کی قدر ہوئی، اور وہ اسکی شہرت کا ذریعہ ہوئین،

البتہ عربی زبان مین خیام سے کچھ ہی پہلے ابو العلار معری کا زمانہ گذرا ہے، اس نے ۴۴۹ھ مین وفات پائی ہے، اس نے عربی مین بہت سے حکیمانہ و فلسفیانہ قطعات لکھے ہین، جو لزومیات کہلاتے ہین، اسکا پورا امکان ہے کہ ابو العلار معری کی شاعری نے اسکو اپنی طرف متوجہ کیا ہو، مگر ان دونون مین عظیم الشان فرق یہ ہے کہ ابو العلار، یہودیت، عیسائیت اور اسلام علحدہ علحدہ سب کا ذکر کرتا ہے، اور ان پر راے دیتا ہے، مگر خیام کے ہان کفر اور دین کے سوا کوئی تیسرا لفظ نہین ہے، دوسرا فرق یہ ہے کہ خیام شراب کی حقیقی یا مجازی مستی کے بغیر ایک مصرع بھی نہین کہہ سکتا، اور ابو العلار شراب کا سخت تر دشمن اور مخالف ہے،

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رباعی کا اصل استعمال بدیہہ گوئی کے موقع پر تھا،

ایک اور تیسرا فرق یہ ہے کہ ابو العلا کہتا ہے کہ دنیا فانی ہے اسلیے یہان کے عیش و آرام سے بھی فائدہ اٹھانا بیکار ہے، خیام کہتا ہے کہ چونکہ دنیا فانی ہے اس لیے اس سے جتنا فائدہ اٹھانا ہو، جلد اٹھالو، ؎

رُباعیات خیام کے قدیم حوالے،

خیام کے فارسی رُباعیات کا سب سے قدیم حوالہ ہم کو اس کے معاصر عنصر المعالی کیکاؤس بن اسکندر کی کتاب قابوس نامہ مین ملا ہے، جو ۴۷۵ھ مین تالیف ہوئی ہے، اسمین عنصر المعالی "باب یازدہم اندر رسم و آداب شراب خوردن" مین کہتا ہے کہ شراب اتنی نہ پی جائے کہ آدمی بدمست ہو جائے، اس کے بعد "چنانکہ عمر خیام گفتہ" کہکر اسکی ایک رباعی[1] نقل کی ہے، قابوس نامہ کے بعد خیام کی رباعیات کا دوسرا قدیم حوالہ اسکی وفات کے ۹۲ برس بعد ۶۱۸ھ مین اس طرح ملتا ہے کہ اس سنہ مین تاتاریون نے مرو مین جب قتل عام کیا تو سید عز الدین نسابہ نے خیام کی ایک فارسی رباعی پڑھی، تاریخ جہانکشا جوینی مین جو ۶۵۸ھ کی تالیف ہے، یہ واقعہ مذکور ہے،

"و درین حالت رباعی عمر خیام کہ حسب حال بود، بر زفان (زبان) راندست[2]"

اس کے بعد تیسرا بیان شیخ نجم الدین ابوبکر رازی معروف بہ "دایہ" کی کتاب مرصاد العباد مین (جو ۶۲۰ھ کی تالیف ہے) ملتا ہے،

وآن بیچارہ فلسفی و دہری و طبائعی کہ ازین ہر دو مقام محروم اند و سرگشتہ و گم گشتہ تا یکے

را از فضلا، کہ بنزد ایشان بفضل و حکمت و کیاست و معرفت مشہور است و آن عمر خیام است،

از غایت حیرت و ضلالت این بیت می باید گفت (بعد ازین خیام کی دو رباعیان ہین)

---

[1] قابوس نامہ ص۵۵ مطبوعہ گلزار حسنی بمبئی ۱۳۲۵ھ [2] تاریخ جہانکشا عطا ملک جوینی جلد اول ص۱۲۸، گب،

اس کے بعد نزہۃ الارواح فی تاریخ الحکما، شہرزوری (الموجود ۵۸۶ھ - ۶۱۱ھ) کے عربی نسخہ مین ہے،

ولہ اشعار حسنۃ ملیحۃ . . . . بالعربیۃ والفارسیۃ

شہرزوری کے فارسی نسخہ مین ہے،

"او را بعربی و فارسی شعر بسیار است ازانجملہ دو رباعی بفارسی آوردہ شد"

خیام کی فارسی رباعیات کی نسبت ہم کو سب سے پہلی تنقید فقیہ و محدث و ادیب عماد کاتب اصفہانی (د ۵۷۲ھ) کی زبان سے قاضی جمال الدین قفطی (د ۶۴۶ھ) کے حوالہ سے حسب ذیل الفاظ مین ملتی ہے،

وقد وقف متاخروا الصوفیۃ
علی شیٔ من ظواہر شعرہ
فنقلوہا الی طریقتہم، و
تحاضروا بہا فی مجالساتہم و
خلوتہم، و بواطنہا حیّات
للشریعۃ لواسع، و مجامع
للاغلال[1] جوامع. . . . .

اور پچھلے صوفیہ نے اس کے اشعار کے ظاہری
معنون کو سمجھکر ان کو اپنے مسلک کیطرف
منتقل کیا، اور اپنی مجلسون اور خلوتون
مین باہم سنا سنایا، حالانکہ اُن اشعار
کے اندرونی معنی شریعت کے لیے کاٹنے
والے سانپ ہین، اور انواع فساد
(دینی) کو جامع ہین . . . . . .

[1] اغلال کے معنی خیانت کے ہین، (دیکھو لسان العرب مادہ غلّ) مین نے اسکا حاصل ترجمہ فساد کیا ہے قفطی کی اس عبارت کو غالباً سب سے پہلے موسیو ویپکے F.WOEPCKE نے ۱۸۵۱ء مین خیام کے جبر و مقابلہ کے آخر مین شائع کیا، اور اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ حقیقی خیام سے یورپ مین سب سے پہلے وہی واقف ہوا، لیکن عبارت کے آخری ٹکڑے کو اس نے صحیح نہین پڑھا یا اس کا نسخہ صحیح نہ تھا، اس نے پڑھا ہے وحبات للشریعۃ الواسع، ژوکوو سکی نے ۱۸۹۷ء مین روسی مین جو مضمون لکھا، اسمین صحیح نسخہ نقل کیا، اور حاشیہ مین ویپکے کے نسخہ کا حوالہ دیدیا ہے (مظفریہ صفحہ ۳۳۳) اور محقق براون نے اپنی تاریخ ادبیات

.... ولہ شعر طائر تظهر خفیاته علی خوافیه، ویکدر عرق قصد لاکدر خافیه،

اور اُسکا شعر ایسا طائر ہے جس کے چھپے معنی اُسکے پرون پر نمایاں ہین اور اُسکے معنی مقصود کے جھنڈ اُنکے چھپانے کی کوشش کرنے والے (شاعر) کے گدلا پن (فسادِ عقیدہ) کو اور زیادہ

اس سے اندازہ ہوگا، کہ صوفیہ کی بزم سماع مین وہ چھٹی صدی ہجری تک پہنچ چکی تھین، اور اہل نقل مین ان کے خلاف شدید ناراضی پیدا تھی،

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۵۹) فارسی (جلد دوم صفحہ ۲۵ سنہ ۱۹۰۶) مین بہت حد تک صحیح پڑھ کر صحیح ترجمہ کیا ہے، تاہم یہ دیکھکر تعجب ہوتا ہے کہ فرانسیسی عالم بیرن کرادی دو CARA DE VAUX نے اپنی کتاب مفکرین اسلام کی چوتھی جلد مطبوعہ پیرس ۱۹۲۳ء صفحات ۲۶۳-۲۷۷ مین عمر خیام کا جو مختصر حال لکھا ہے اسمین قفطی کی اس عبارت کا نہایت غلط ترجمہ کیا ہے، رسالہ اردو اورنگ آباد دکن (اپریل ۱۹۲۸ء صفحہ ۲۲۸) مین کرادی وو کے اس مضمون کا ترجمہ شایع ہوا ہے، جسمین خط کشیدہ عبارت کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے "لیکن اس کے اشعار کے باطنی معنی وسیع شریعت کے لیے بمنزلہ حیات اور عملی فرائض کے لیے اصول کلی کا مجموعہ ہین"، یہ ترجمہ نہ صرف غلط، بلکہ قفطی کی تمامتر تحریف بلکہ مستشرق موصوف کا بالکل گھڑا ہوا ہے، پروفیسر براؤن نے اِغلال کا ترجمہ "کینہ" MALICE کیا ہے، اور شاید اسکو غِلّ (کینہ) کی جمع أغلال یا مصدر اِغلال سمجھا ہے، حالانکہ یہ دونون غلط ہین، نہ غِلّ کی جمع أغلال آتی ہے، اور نہ اسکا مصدر اِغلال ہے، أغلال غُلّ کی جمع ہے جس کے معنی طوق و زنجیر کے ہین، اور اِغلال، غلول سے ہے جس کے معنی خیانت کاری کے ہین، اس لیے پروفیسر براؤن (ماسوف علیہ) کا ترجمہ "اگرچہ اسکے شعر کے اندرونی معنی شریعت کے لیے ڈسنے والے سانپ، اور کینہ سے بھرے ہوئے مجموعے ہین" کا آخری ٹکڑہ صحیح نہین،

اسکے بعد عبارت مذکور کے سب سے آخری فقرہ کا ترجمہ بعض مستشرق مترجمین نے نظرانداز کر دیا ہے، جیساکہ براون صاحب نے کیا ہے، یا عدم فہم کی علامت استفہام بنا دی ہے، جیساکہ ژوکووسکی نے کیا ہے، حالانکہ بات اتنی ہے کہ یہان عماد کاتب نے اپنی لفاظی اور سجع بندی کی حسب عادت لفظی نمایش کی ہے، عربی مین طائر کے لفظی معنی پرندہ کے ہین، اور اس سے مجازاً شہرت کے معنی مراد ہوتے ہین، اب جب اس نے خیام کے شعر کو طائر (پرندہ) کہا تو ایہام کے طور پر خوافی (شہپر کے نیچے کے چھوٹے پر) اور عرق (پرندون کا جھنڈ) کے الفاظ استعمال کیے ہین، مطلب یہ ہوا کہ اس کے شعرون کے پوشیدہ معنی (خفیات) ان کے پرون (لفظون) پر ظاہر ہین، اور اس کے معنی مقصود کے جھنڈ (مجموعی معانی) ان کے چھپانے والے (یعنی شاعر خیام) کے گدلا پن (فسادِ عقیدہ) کو اور زیادہ گدلا کرتے ہین"

عبارت بالا کی پیچیدگی، اور قفطی ضلع جگت کا یہ گورکھ دھندا میرے اس خیال کی مزید تصدیق ہے کہ یہ عبارت قفطی کی نہین، بلکہ عماد کاتب جیسے لفاظ انشاپرداز کی صنعت گری ہے، اس عبارت کی جو تشریح مین نے کی ہے، مجھے صحیح قلمی نسخون سے محرومی کے سبب سے اس کی صحت پر اصرار نہین، ممکن ہے کہ دوسرے اصحاب غور و فکر اس سے بہتر مطلب پیدا کر سکین،

ان نہایت ہی غضب ناک تنقید سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس کی رباعیات کا بیشتر حصہ فلسفیانہ و حکیمانہ خیالات پر مشتمل تھا، شیخ نجم الدین ابوبکر رازی معروف بہ دایہ نے بھی ان رباعیات کے باعث خیام کے جو اوصاف گنائے ہیں اور جن فرقون میں اسکو شامل کیا ہے وہ حسب ذیل ہیں،

"فلسفی و دہری و طبائعی"،

اس سے بھی رباعیات کے رنگ مذاق کی شناخت ہوتی ہے،

رباعیات کے بعض قدیم نسخے،

افسوس ہے کہ خیام کے فارسی رباعیات کا کوئی قدیم مستند نسخہ اب تک نہیں ملسکا ہے، جس سے اس کے رباعیات کی صحیح تعداد معلوم ہو سکے، دو ہائی سے لیکر ایک ہزار تک رباعیان اس کی طرف منسوب ہین، سب سے قدیم نسخہ جو اس وقت تک ملسکا ہے، وہ آٹھوین صدی ہجری کے بعد کا ہے، ابتک سب سے پرانا نسخہ وہ تھا جو ۸۶۵ھ مین تبریز مین لکھا گیا تھا اور جو اب بوڈلین لائبریری کی ملک ہے، اور اسی کو ایڈورڈ ہیرن ایلن نے ۱۸۹۸ء مین عکس لیکر چھاپا تھا، اس نسخہ مین کل (۱۵۸) رباعیان ہین لیکن اب خوش قسمتی سے اس سے پہلے[1] اور اس کے بعد کے متعدد نسخے ملے ہین، جن مین تین ہندوستان کے ہین، اول تو وہ قدیم ترین نسخہ ہے، جو حال مین لکھنؤ مین دستیاب ہوا ہے، یہ ۸۲۶ھ مین کرمان مین لکھا گیا ہے، اور دوسرا نسخہ لاہور مین سید محمد سلیم صاحب کے پاس ہے، یہ ۸۶۱ھ مین بغداد مین لکھا گیا ہے[2]،

---

[1] پروفیسر سید محفوظ الحق صاحب ایم اے (پریسیڈنسی کالج، کلکتہ) نے مجھے مطلع کیا ہے کہ رباعیات خیام کے جو چند نسخے اس بوڈلین نسخہ سے بھی قدیم ملے ہین وہ یہ ہین سب سے اول وہ نسخہ ہے جو لکھنؤ مین بابو گوری پرشاد سکسینہ کے پاس ہے اسکی کتابت ۸۲۶ھ مین بمقام کرمان ہوئی ہے اور کاتب کا نام قوام بن محمد المازندرانی ہے، اسمین کل ۲۰۶ رباعیان ہین جنمین ۹، حاشیہ پر ہین، دوسرا پیرس کا ایک نسخہ ہے جسکی کتابت کا سال ۸۵۲ھ ہے اور تیسرا قسطنطنیہ مین ہے جسکا سال کتابت ۸۶۱ھ ہے، اور چوتھا ایک اور وہان ہے جو ۸۶۴ھ مین لکھا گیا ہے، واللہ اعلم

[2] اس نسخہ کا پورا حال پروفیسر اقبال (اورینٹل کالج لاہور) نے اورینٹل کالج میگزین کے مئی ۱۹۲۶ء کے نمبر مین لکھا ہے،

اس مین ۲۴۲ رباعیان ہین جنمین سے ۲۴۱ رباعیان اسمین اور بوڈلین مین یکسان ہین، ۹ رباعیان بدلی ہوئی ہین ان مین سے (۷) دوسرے مطبوعہ نسخون مین موجود ہین صرف دو نئی ہین، جو بے معنی ہین،

اب ایک اور تیسرا نسخہ ملا ہے جو ان نسخون کے تینتالیس اور چھیالیس برس بعد ۹۱۱ھ مین لکھا گیا ہی، اس نسخہ کا لکھنے والا نوین صدی ہجری کے اواخر اور دسوین صدی ہجری کے آغاز کا مشہور کاتب سلطان علی مشہدی ہی یہ نسخہ سید نجیب اشرف صاحب ندوی کا حاصل کردہ ہے، اور اب دیسنہ لائبریری مین ہے، اس مین (۲۰۶) رباعیان ہین، اسمین اکثر وہ رباعیان موجود ہین جو بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین ہین، اس نسخہ کی مزید خوبی یہ ہے کہ اسمین ۵ تصویرین بھی ہین جنمین رباعیون کے معنون کو مجسّم کرنے کی کوشش کیگئی ہے، اس سے واضح ہوگا کہ ایران کے خوش مذاق رباعیات خیام کو مصوّر کرنے کی فوقیت حاصل کر چکے ہین،

اس نسخہ کے خاتمہ کی عبارت یہ ہے،

"تمام شد رباعیات ملک الحکما رشیخ عمر خیام طاب اللہ ثراہ بتاریخ سلخ شہر رجب المرجب سنۃ احدی عشر و تسعمائۃ، الہجرۃ النبویہ، کتبہ العبد المذنب سلطان علی الکاتب"

سلطان علی، لفظ سلطان کی رعایت سے "العبد" غالباً لازمی طور سے لکھا کرتا تھا، تذکرہ خوشنویسان[1] مؤلفہ غلام محمد ہفت قلمی دہلوی مین اسکی ایک رباعی ہی جسمین ۶۲ برس کی عمر مین بھی اپنے زور قلم کا دعویٰ کیا ہے، اس کا چوتھا مصرع ہی ع ہنوز رم کہ العبد سلطان علی، جلیت السیع

---

[1] ص۴۸ - کلکتہ،

اور مرآۃ العالم مین اس کا مختصر حال لکھا ہے، مرآۃ العالم مین اسکی وفات کا سال ۹۰۲ھ لکھا ہے مگر حبیب السیر مین ہے "وآن جناب در سنہ تسع عشر و تسعمائۃ (۹۱۹) در مشہد مقدسہ ودر گذشت ودران بقعۂ متبرکہ مدفون گشت"[1] رباعیات کے اس نسخہ کی تاریخ کتابت (۹۱۱ھ) سے ثابت ہوتا ہے کہ مرآۃ العالم کا بیان قطعاً غلط ہے،

سلطان علی، سلطان حسین مرزا کے مشہور وزیر امیر نظام الدین علی شیر کے دربار سے تعلق رکھتا تھا، اور اس کے اشارہ سے کتابون کی نقل و نسخ پر مامور تھا،

رباعیات کے بعض مشہور قلمی نسخے

رباعیات کے جس قدر نسخے اب تک دریافت ہوئے ہین، (انکی تعداد کافی ہے) مگر ان منتخبات کو چھوڑ کر جنہین کسی صاحب ذوق نے خیام کے رباعیات کا انتخاب درج کیا ہے، حسب ذیل قابل ذکر ہین، جنکی تاریخ کتابت ان پر ثبت ملی ہے،

۱ - مملوکہ بابو گوری پرشاد سکسینہ لکھنو	۸۲۶ھ	۲۰۶ رباعیات
۲ - نسخۂ پیرس	۸۵۲ھ	×
۳ - نسخہ قسطنطنیہ	۸۶۱ھ	×
۴ - ایضاً	۸۶۴ھ	×
۵ - بوڈلین لائبریری نمبر ۵۲۵	۸۶۵ھ	۱۵۸[2] "
۶ - مملوکہ سید سلیم صاحب، لاہور	۸۶۸ھ	۱۴۳ "

[1] حبیب السیر جلد سوم، ذکر مشاہیر عہد سلطان حسین میرزا، نسخۂ قلمی دار المصنفین،

[2] فریڈرک روزن کے مطبوعہ کاویانی برلن کے مقدمہ مین ص ۹ (۱۰۵) کی تعداد غلط ہے، شاید کہ ہندسے الٹ گئے ہون،

نسخہ	سنہ	تعداد
۷ - نسخہ کتبخانہ ملی پیرس نمبر ۱۴۱۷ ،	سنہ ۸۷۹ھ	×
۸ - مملوکہ سید نجیب اشرف ندوی ۔ موجودہ الاصلاح لائبریری ، دیسنہ (پٹنہ)	سنہ ۹۱۱ھ	۲۰۶ رباعیات
۹ - قومی کتب خانہ پیرس نمبر ۳۴۹ ،	سنہ ۹۲۰ھ	۲۱۳ "
۱۰ - نسخہ اساسی مطبع کاویانی برلن ،	تخمیناً سنہ ۹۰۰ھ (؟) منقولہ از نسخہ سنہ ۷۲۱ھ (؟)	۳۲۹ "
۱۱ - " نمبر ۸۲۳ ایف ایف ۹۲ - ۱۱۳	سنہ ۹۲۴ھ	۳۴۹ "
۱۲ - پٹنہ اورنیٹل لائبریری	سنہ ۶۲-۹۶۱ھ	۶۱۳ "
۱۳ - کیمبرج یونیورسٹی لائبریری	قبل سنہ ۱۱۹۵ھ	۸۰۱ "

خیام کے رباعیات مین دوسرے شعرا کی رباعیان

(ان نسخون اوران کی ان تاریخون سے اندازہ ہوتا ہے کہ جیسے جیسے زمانہ بڑھتا جاتا ہے عموماً رباعیون کی تعداد بڑھتی جاتی ہے ، اور بہت سی رباعیان خیام اور دوسرے شعراء کے کلامون مین مشترک ملتی ہین ، اس لئے خیام کی رباعیون کی اصلی تعداد کو دریافت کرنا سخت مشکل ہے ، چنانچہ خیام کی رباعیات مین محققین نے سو سے زیادہ ایسی رباعیان نکالی ہین جو دوسرے شعرا کی رباعیون سے مخلوط ہین ، اور جن کے اصلی مالک کا پتہ لگانا مشکل ہے) یہ رباعیان فارابی ، ابو الحسن خرقانی غزالی ، ابوسعید ابوالخیر ، ابن سینا ، عبداللہ انصاری ، عطار ، افضل کاشی ، سنائی ، جلال الدین رومی ، فخر الدین رازی ، سیف الدین باخرزی ، نجم الدین رازی ، نصیر الدین طوسی ، سراج الدین قمری ، مجد الدین ہمگر ، انوری ، مغربی تبریزی ، اور کمال اسماعیل کی رباعیون مین بھی ملتی ہین ،

اُنہین سے خیام کی اصلی رُباعیون کے دریافت کرنے کے لیے مستشرقین نے مختلف راستے اختیار کیے ہین، روسی مستشرق ژوکوفسکی نے ۱۸۹۵ء مین یہ طریقہ پیش کیا کہ رباعیات خیام مین سے ان رباعیون کو الگ کر دیا جاے جو دوسرے شعرار کے ہان پائی جاتی ہین، چنانچہ اُنھون نے نیکولا کے مطبوعۂ پیرس نسخہ (۱۸۶۷ء) کو جسمین ۴۶۴ رباعیان ہین، اس غرض کے لیے سامنے رکھا، اور اسکی رباعیون کی اس طرح چھان بین کی، تو ان مین سے ۸۲ رباعیان دوسرے شعرار کی طرف منسوب ملین، جنکو اس نے اپنے مضمون کے آخر مین شائع کر دیا ہے، اور وہ اس وقت ہمارے سامنے ہین، انگریز مستشرق ڈاکٹر راس اور فرنچ عالم کرسیتن زن نے (۱۹) رباعیان اور اس قسم کی پیدا کین، اور ان کی تعداد (۱۰۱) تک پہنچائی، پروفیسر براؤن نے لٹریری ہسٹری آف پرشیا (ذکر خیام مین) ایک دو رباعیون کا اور اضافہ کیا، مگر یہ رباعیان یا تو شائع نہین ہوئین یا مین نے نہین دیکھین، خود میری سرسری تلاش نے بھی اس قسم کی ۲۸ نئی رباعیان پائی ہین، مثلاً

مطبوعۂ کاویانی بمبئی، اور دسینہ مین خیام کی یہ رباعی ہے،

می پرسیدی کہ چیست این نقش مجاز
گر بر گویم حقیقتش ہست دراز

نقشے است پدید آمدہ از دریای
وآنگاہ شدہ بقعر آن دریا باز

مگر ہمارے قلمی مجموعۂ منتخبات مین یہ شیخ عطار کی رباعی ہے،

ڈاکٹر راس، کرسیتن زن اور پروفیسر براؤن کی نشان دی ہوئی رباعیان چونکہ میرے سامنے موجود نہین کیا تو وہ شایع نہین ہوئین، یا میرے مطالعہ مین نہین آئین، اسلئے ممکن ہو کہ کہین کہین ان سے تواردہوا ہو،

کاویانی اور بوڈلین وغیرہ کے نسخون مین یہ خیام کی رباعی ہے،

ہشدار کہ روزگار شور انگیز است ۲ ایمن منشین کہ تیغ دوران تیز است
در کام تو گر زمانہ لوزینہ نہد زنہار فرو مبر کہ زہر آمیز است

مگر دار المصنفین کے مجموعۂ منتخباتِ اشعار مین یہ بابا افضل الدین کاشی کی رباعیات مین داخل ہے، اسی طرح یہ رباعی ولینہ کے قلمی نسخہ اور بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین خیام کے نام سے ہے،

برچشم تو عالم ارچہ می آرایند ۳ مگرو تو بدان کہ عاقلان نگرایند
بر بائے نصیبِ خویش کت بربایند بسیار چو تو شوند و بسیار آیند

یہ متن ولینہ کے نسخہ کے مطابق ہے، ورنہ بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین وہ اس طرح ہے، جس کی تحریف ظاہر ہے،

برچشم تو ارچہ عاشقان بگرایند نگرای بدان کہ عاقلان نگرایند
بربائے نصیبِ خویش کت بربایند بسیار چو تو شدند و بسیار آیند

مجموعۂ منتخبات اشعار دار المصنفین، مین یہ رباعی حکیم سنائی کی رباعیات مین کسی قدر تغیر کے ساتھ شامل ہے،

گر جملہ جہان بہرِ تو می آرایند نگرای بدو کہ زیرکان نگرایند
بسیار چو تو روند و بسیار آیند بربای نصیبِ خویش کت بربایند

اسی طرح خیام کی یہ رباعی جو بوڈلین نسخہ کی آخری رُباعی ہے، اور دوسرے نسخون

مین بھی موجود ہے،

ای دل مطلبِ وصالِ معلولی چند ‏ مشغول مشو بعشق مشغولی چند
پیرامن آستین درویشان گرد ‏ ۴ ‏ باشد کہ شوی قبولِ مقبولی چند

ہمارے مجموعۂ منتخبات مین سیف الدین باخرزی کے نام سے لکھی ہے،

ای دل مطلب و واز معلولی چند ‏ مشغول مشو بہرزہ مشغولی چند
پیرامنِ آستانِ درویشان گرد ‏ تا بود (؟) کہ شوی قبول مقبولی چند

خیام کے مطبوعۂ کاویانی و بمبئی نسخون مین ایک رباعی ہے،

از واقعۂ ترا خبر خواہم کرد ‏ ۵ ‏ آن را بدو حرف مختصر خواہم کرد
با عشقِ تو در خاک نہان خواہم شد ‏ با مہر تو سر زخاک بر خواہم کرد

تذکرۂ شمع انجمن (ص۱۲۱) مین یہ رباعی حافظ کے معاصر شاہ شجاع کے بھائی ابویزید مظفر کی ملکیت بتائی گئی ہے،

بوڈلین نسخہ مین خیام کی ایک رباعی ستر نمبر پر یہ لکھی ہے،

شاہا! فلکت بخسروی تعیین کرد ‏ ۶ ‏ وز بہر تو اسپ پادشاہی زین کرد
تا در حرکت سمند زرین سمِ تو ‏ بر گِل ننہد پاے زمین سیمین کرد

مگر یہ شاہانہ خطاب و مداحی کا طرز حکیم خیام کے مزاج و طبیعت سے بالکل جوڑ نہین کھاتا، دولت شاہ نے اپنے تذکرہ مین اس رباعی کو عمعق بخاری کے حال مین مہستی نام ایک شاعرہ کی طرف منسوب کیا ہے، جس نے سلطان سنجر سلجوقی کے سامنے یہ رباعی اس وقت

پڑھی تھی جب برف سے ساری زمین سپید ہو گئی تھی یہ رباعی دولت شاہ مین اس طرح ہے[1]

شاہا فلکت اسپ سعادت زین کرد — وز جملۂ خسروان ترا تعیین کرد

تا در حرکت سمندِ زرّین نعلت — بر گل ننہد پای زمین سیمین کرد

بوڈلین، اور مطبوعات ملیئی مین خیام کی ایک رباعی ہے،

ای دل ز غبار جسم اگر پاک شوی — ۷ — تو روح مجرّدی بر افلاک شوی

عرش است نشیمن تو شرمت بادا — کآئی و مقیم خطّۂ خاک شوی

لیکن علاء الدین عطا ملک جوینی مصنف جہان کشا نے ایک بزرگ کا ذکر کیا ہے،

جنکا نام شیخ احمد بدیلی سبزواری تھا، اور ۵۸۲ھ مین موجود تھے، ان کے نام سے اس رباعی کو لکھا ہے،

"واین رباعی او راست[2]"

ای جان اگر از غبار تن پاک شوی — تو روح مقدسی بر افلاک شوی

عرش است نشیمن تو شرمت ناید — کآئی و مقیم خطّۂ خاک شوی"

اور مجمع الفصحا مین اسکو بدیعی سجاوندی معاصر سلطان سنجر سلجوقی کیطرف منسوب کیا ہے (درج اول ص ۱۶۹) اور تاریخ گزیدہ مین اسکو امام فخر الدین رازی کے نام سے نقل کیا ہے[3]، دسینہ کا دیانی اور مطبوعات لمبئی مین یہ رباعی لکھی ہے

گر من گنہِ روی زمین کردستم — ۸ — عفو تو امید است کہ گیرد دستم

گفتی کہ بروز عجز دستت گیرم — عاجز تر ازین مخواہ کاکنون ہستم

---

[1] تذکرہ دولت شاہ سمرقندی، ص ۶۵، گب [2] تاریخ جہان کشا جوینی جلد دوم ص ۲۵، گب [3] ص ۸۰۹،

اس رباعی کو ژوکووسکی نے بھی آوارہ گرد رباعیون مین پایا ہے، لیکن جامی نے نفحات مین شیخ سیف الدین باخرزی المتوفی ۶۵۸ھ کے حالات مین لکھا ہے،

"روزے بجنازۂ درویشی حاضر شد، گفتند شیخا تلقین فرمائید، پیش روی بیت آمد و این رباعی فرمود"

گر من گنہ جملہ جہان کردستم | لطفِ تو امیداست کہ گیرد دستم
گفتی کہ بوقت عجز دستت گیرم | عاجز تر ازین مخواہ کاکنون ہستم

شیخ باخرزی خود بھی رباعیات کہتے تھے، اس سے یہ خیال ہوسکتا ہے کہ یہ شیخ نے خود تصنیف کرکے پڑھی، اگرچہ جامی کے الفاظ سے تصنیف یا عدم تصنیف کی سند نہین ملتی، مگر ہمارے مجموعۂ منتخبات مین یہ سیف باخرزی ہی کے نام سے ہے،

کاویانی اور مطبوعات بمبئی مین خیام کی یہ رباعی ہے،

ما خرقۂ زہد در سر خم کردیم | وز خاک خرابات تیمم کردیم
باشد کہ درین میکدہ ہا دریابیم | عمری کہ در آن مدرسہ ہا گم کردیم

نکولس اور وینفیلڈ مین یہ رباعی اس طرح ہے،

ما جامۂ نمازی بلب خم کردیم | خود را بمی لعل چو مردم کردیم
در کوی خرابات مگر بتوان یافت | آن عمر کہ در صومعہ ہا گم کردیم

مگر مجمع الفصحا اور روضات الجنات مین جیسا کہ الغزالی مین ہے، یہ رباعی امام غزالی کی طرف منسوب ہے،

با جامہ نمازے بسر خم کردیم | وز آب (خاک؟) خرابات تیمم کردیم

شاید کہ درین میکدہ ہا دریابیم　　آن یار کہ در صومعہ ہا گم کردیم

مطبوعات ببئی مین یہ رباعی خیام کے مجموعہ مین ہے،

می خوارہ اگر غنی بود عور شود　۱۰　وز عربدہ اش جہان پر از شور شود

در حقہ لعل از آن زمرد ریزم　　تا دیدۂ افعی غمم کور شود

آذر نے آتشکدہ مین یہ رباعی شاہ شجاع بادشاہِ فارس المتوفی ۷۸۶ھ کے رباعیات مین نقل کی ہے، (صنہ۔ ببئی)

اسی طرح یہ رباعی

ہر گہ درین سبزہ طربناک شویم　۱۱　مانندۂ سبز خنگ افلاک شویم

با سبز خطان سبزہ خورم در سبزہ　　زان پیش کہ زیر سبزہ در خاک شویم

بھی آتشکدہ مین شاہ شجاع کی ملکیت بتائی گئی ہے، (صنہ)

باقی ۷۷ مشکوک رباعیان جو میری تحقیق مین آئی ہین، آیندہ اسباب تخلیط کی مثالون مین نقل کیجاتی ہین،

تخلیط کے اسباب | رباعیاتِ خیام مین تخلیط کے سات سبب میرے خیال مین نہایت قوی ہین، اور ان مشکوک رباعیات پر نظر ڈالنے سے یہ اسباب پوری طرح سمجھ مین آسکتے ہین، یہ معلوم ہو چکا ہے کہ خیام کی رباعیات صوفیون کی مجلس حال و قال مین چھٹی صدی کے اواخر مین پہنچ چلی تھین، اور اس طرح حکیم خیام صوفی خیام کی صورت مین تبدیل ہو گیا تھا، چنانچہ آپ کو حیرت ہوگی کہ اس صوفی خیام کے حالات حکیم خیام سے بالکل ہی الگ ہین،

دوسری طرف رندبادہ پرست جو مذہب اباحت کے پیرو تھے، وہ بھی خیام کے معتقد تھے اس طرح خیام دوطرفہ کشاکش مین مبتلا ہو گیا، اور خیام کی رباعیان اس دوطرفہ کش مکش کا مجموعہ ہو گئیں، صوفیون نے اس کی رباعیات مین صوفیانہ رباعیون کی آمیزش کی، اور رندون نے اباحی خیالات اور مستی و رندی کی رباعیان بڑھائین، چنانچہ ان مشکوک رباعیات مین انھین دو قسمون کی رباعیان کثرت سے ملین گی، ایک اسکو صوفی صافی یعنی مذہبی صوفی ثابت کرنا چاہتا ہے، اور دوسرا رند لاابالی، مگر درحقیقت حکیم خیام نہ یہ تھا نہ وہ، بلکہ وہ حکیم متفلسف تھا، اور اس کا تصوف اگر تھا تو حکیمانہ تصوف تھا، مذہبی صوفیانہ نہین، خیام کی طرف یہ مذہبی صوفیانہ رباعی منسوب ہے،

من بندۂ عاصیم رضای تو کجاست	۱۲	تاریک دلم نور و صفای تو کجاست
ما را تو بہشت اگر بطاعت بخشی		این مزد بود لطف و عطای تو کجاست

آتشکدہ (ص ۱۴۸) مین بعینہٖ یہی رباعی شیخ ابوالحسن خرقانی کے مرید ابو اسمٰعیل عبداللہ ابن ابو منصور محمد انصاری کی ملکیت بتائی گئی ہے،

اسی طرح یہ مذہبی رنگ کی صوفیانہ رباعی،

گر از پے شہوت و ہوا خواہی رفت	۱۳	از من خبرت کہ بے نوا خواہی رفت
بنگر چہ کسی و از کجا آمدۂ		می دان کہ چہ میکنی کجا خواہی رفت

شیخ الاسلام انصاری کی مناجات اور منازل السائرین مین ہے،

دردا کہ دلم بہ ہیچ درمان نرسید	جانم بلب آمد و بجانان نرسید

در بیخبری عمر بپایان آمد   افسانۂ عشق او بپایان نرسید

سراسر صوفیانہ خیال ہے، حالانکہ خیام عشق و محبت کی راہ سے خدا کو نہین ڈھونڈھتا تھا، بلکہ اشراق وحکمت کے راستے سے،

در درد دل خستہ دردمندان دانند   نہ خوش منشان خیرہ خندان دانند

از سرّ قلندری تو گر محرومی   سرّیست درین شیوہ کہ رندان دانند

قلندری کے لفظ سے خیام واقف نہ تھا، اُسکی رباعیون مین یہ لفظ کہین نہین آیا، دوسری طرف اسکی رباعیون مین ہے:-

ایام جوانی است شراب اولی تر   ۱۴   با خوش پسران، بادۂ ناب اولی تر

این عالم فانی چو خراب است بآب   از بادہ در دمست و خراب اولی تر

یہ اباحت کا تروعظ بھی، اس خشک حکیم کے تخیل سے بعید ہے، چنانچہ حافظ کے مطبوعہ دیوان (نامی کانپور) مین یہ رُباعی حافظ کے کلام مین باین تغیر شامل ہے،

ایام شباب ست شراب اولی تر   ہر غمزدہ مست و خراب اولی تر

عالم ہمہ سربسر خرابست و خراب   درجائے خراب ہم خراب اولی تر

اسی طرح یہ گرماگرم رباعی جو خیام کے نسخون مین ہے،

گویند بہشت و حور عین خواہد بود   ۱۵   آنجا می و شیر و انگبین خواہد بود

گر ما می و معشوق پرستیم رواست   چون عاقبت کار ہمین خواہد بود

یہ بھی حافظ کے مطبوعہ دیوان (نامی کانپور) مین اس طرح موجود ہے،

گویند کہ فردوس برین خواہد بود | فروامی ناب و حور عین خواہد بود
گر ما می و معشوق گزیدیم چہ باک | چون عاقبتِ کار چنین خواہد بود

علیٰ ہذا یہ رباعی جو خیام کی طرف منسوب ہے، حافظ کے مطبوعہ دیوان (کانپور) میں شامل ہے؛ مجموعۂ خیام میں ہے (بمبئی و نولکشور)

۳- می نوش کہ عمر جاودانی این است | خود خاصیتِ از دورِ جوانی این است
ہنگام گل و مل ست و یاران سرمست | خوش باش دمے کہ زندگانی این است

حافظ کے ہان یہ رباعی اس طرح ہے،

می نوش کہ عمر جاودانی این است | خاصیت روزگار فانی این است
ہنگام گل و لالہ و یاران سرمست | خوش باش دمی کہ زندگانی این است

۲- تخلیط کی دوسری وجہ یہ ہے کہ بعض لوگون نے خیام کی حکیمانہ رباعیون کا جواب لکھا، کسی نے جواب کے ساتھ سوال بھی لکھ دیا، اور آخر وہ سوال و جواب دونون خیام کے نام مین درج ہو گئے، مسئلۂ جبر کے ثبوت مین خیام کی طرف یہ رباعی منسوب ہے،

من می خورم و ہرکہ چو من اہل بود | می خوردنِ او نزدِ خدا اسہل بود
می خوردنِ من حق ازازل میدانست | گر من نخورم علم خدا جہل بود

بمبئی و نولکشور وغیرہ کے بڑے مجموعۂ خیام مین یہ رباعی بھی خیام کی طرف منسوب ہے؛

آنکس کہ گنہ بنزدِ او سہل بود | این نکتہ بگوید ارکہ او اہل بود
علم ازلی علتِ عصیان کردن | نزدیکِ حکیم غایتِ جہل بود

حالانکہ ظاہر ہے کہ پہلی رباعی کا قائل، دوسری رُباعی کا مصنّف نہین ہوسکتا، زدکوودسکی نے بھی اس کو منسوبات و مشکوکاتِ خیام مین شمار کیا ہے، (نمبر ۲۶)

دارالمصنفین کے مجموعۂ منتخبات مین یہ دوسری جوابی رباعی حسب ذیل الفاظ مین نصیر الدین طوسی کے نام سے لکھی ہے،

جواب رُباعی خیّام

این نکتہ نگوید آنکہ او اہل بود — زیراکہ جواب شبہات سہل بود
علم ازلی علّت عصیان کردن — نزد عقلا زغایت جہل بود

اسی طرح رباعیات خیّام کے بڑے مجموعون مین جو بمبئی و لکھنؤ و پیرس مین چھپے ہین، یہ دو رُباعیان خیّام کے نام سے درج ہین، اور زدکوودسکی نے بھی اُن کو خیام کے منسوبات و مشکوکات مین داخل کیا ہے، زدکوودسکی۔ (۷۲-۷۳)

مائیم بلطفِ حق تولا کردہ — وز نیک و بدِ خویش تبرا کردہ
آنجاکہ عنایت تو باشد، باشد — ناکردہ چو کردہ و کردہ چون ناکردہ

اے در ہمہ عمر خود بدیہا کردہ — وانگاہ بہ رحمتش تولا کردہ
بر عفو مکن تکیہ کہ ہرگز نبود — ناکردہ چو کردہ، کردہ چون ناکردہ

بالکل عیان ہے کہ دوسری رُباعی پہلی رُباعی کے جواب مین ہے، اور دونون کا مصنف ایک شخص نہین ہوسکتا، دارالمصنفین کے مجموعۂ منتخبات مین ان مین سے پہلی رُباعی ابوعلی سینا کے نام سے لکھی ہے، اور دوسری جوابی رباعی نصیر الدین طوسی کی بتائی ہے،

پہلی رباعی سلطان ابو سعید ابو الخیر کے مجموعہ مین بھی ملتی ہے[1]،

۳۔ تخلیط کی تیسری وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ خیام کے مضامین پر دوسرے شعرا نے ہم معنی اشعار لکھے ہین، جامعین نے تشابہ کے دھوکے مین سب کو خیام کے سر تھوپ دیا چنانچہ خیام کی حسب ذیل رباعیان ہمارے مجموعۂ منتخبات مین ابو علی کے نام سے ہین،

با این دو سہ نادان کہ چنین می دانند | ۱۶ | از جہل کہ دانای جہان ایشانند
خر باش کہ از خری ایشان بمثل | | ہر کو نہ خراست کافرش می خوانند

ما ئیم بلطف حق تولا کردہ، | ۱۷ | وز نیک و بد خویش تبرا کردہ
آنجا کہ عنایت تو باشد، باشد | | ناکردہ چو کردہ، کردہ چون ناکردہ

از مرکز خاک تیرہ تا اوج زحل | | کردم ہمہ مشکلات کلی را حل
بیرون جستم ز چنبر مکر و حیل | ۱۸ | ہر بند گسستہ شد مگر بند اجل

اسی طرح حسب ذیل فلسفیانہ رباعیان جو خیام کی طرف بھی منسوب ہین، ہمارے مجموعۂ منتخبات مین محقق طوسی المتوفی ۶۷۲ھ کے نام سے ہین،

فردا کہ حساب شش جہت خواہد بود | ۱۹ | قدر تو بقدر معرفت خواہد بود
در حسن صفت کوش کہ در روز جزا | | حشر تو بصورت صفت خواہد بود

ای بیخبر این شکل مجسم ہیچ است | ۲۰ | وین دائرۂ سطح مخیم ہیچ است
خوش باش کہ در نشیمن کون و فساد | | وابستہ یک دمی و آن دم ہیچ است

خیام کے مطبوعہ بمبئی نسخون مین ایک رباعی ہے،

[1] مطبوعہ رفاہ عام پریس لاہور (نمبر ۳۹۵) و مطبع کریمی لاہور (نمبر ۳۶۲)

رفتیم و زمانہ آشفتہ بماند ۲۱ باآنکہ زصد گہر یکے سفتہ بماند
افسوس کہ صد ہزار معنیِ دقیق از بیخردیِ خلق ناگفتہ بماند

ہمارے مجموعۂ منتخبات مین اسی کی ہم معنی وہم قافیہ وہم ردیف رُباعی فارابی کے ضمن مین لکھی ہے،

اسرارِ وجود خام وناپختہ[1] (؟) بماند ۲۲ وآن گوہرِ بس شریف ناسفتہ بماند
ہرکس زسرِ قیاس حرفے گفتند وان نکتہ کہ اصل بود ناگفتہ بماند

دیوان حافظ کا ایک نہایت عمدہ اور نادر نسخہ شاہ منیر عالم صاحب (غازیپور) کے کتبخانہ مین ہے، اس نسخہ کو سنہ ہ کے کچھ بعد اکبر و فیضی کے زمانہ مین ایک ایرانی ادیب نے بہت سے قلمی نسخون کی ترتیب و تطبیق سے دس برس مین مرتب کیا ہے، اور حافظ کے کلام مین سات آٹھ سو اشعار جو غیرون کے شامل ہوگئے تھے، ان کو خارج کیا ہے، مگر تعجب ہے کہ یہ رُباعی اسمین حافظ کے ملوکات مین شامل ہے،

خیام کے نام کی یہ رباعی[2]،

گردون کمرے زعمر فرسودۂ ماست ۲۳ جیحون اثرے زاشکِ پالودۂ ماست
دوزخ شررے زرنجِ بیہودۂ ماست فردوس دمی زوقت آسودۂ ماست

سلطان ابوسعید ابوالخیر کے مجموعۂ رباعیات مین[3] بھی داخل ہے،

---

[1] قافیہ اس نسخہ مین اسی طرح ہے، [2] دلسنہ، بوڈلین و کاویانی، [3] مطبوعۂ کریمی لاہور (۹۶) ورفاہ عام پریس لاہور، (۹۸)

خیام کے مجموعۂ ولسینہ اور مطبوعۂ بمبئی نسخہ مین ایک رباعی ہے،

ترکیب طبائع چو بکام تو دمی است ۲۴ تو داد کن از ہر چہ کہ ہر دم ستمی است[1]

با اہل خرد نشین کہ اصل من و تو گردی و شراری و نسیمی و نمی است

لیکن تھوڑے تغیر کیساتھ یہی رباعی سلطان ابوسعید ابوالخیر کے یہان بھی ہے، اور جسکا متن شاید منسوب بہ خیام متن سے زیادہ بامعنی ہے،

چون حاصل عمر تو فریبی و رمی است زو داد مکن گرت بہر دم ستمی است[2]

مغرور مشو بخود کہ اصل من و تو گردی و شراری و نسیمی و نمی است

۴۔ تخلیط کی ایک اور صورت یہ ہے کہ کسی مناسب موقع پر خیام کی کوئی رباعی کسی مشہور آدمی نے نام بتائے بغیر پڑھی یا لکھی، ناواقف سننے والون اور دیکھنے والون نے یہ سمجھا کہ یہ رباعی اسی قائل کی تصنیف ہے، اس تخلیط کی ایک مثال میرے نزدیک یہ ہے کہ خیام کی ایک رباعی ہے،

اجزائے پیالہ کہ در ہم پیوست ۲۵ بشکستن آن روا نمی دارد مست

چندین سر و پای نازنین و سر دست از بہر چہ ساخت و ز برای چہ شکست

اس رباعی کو ژوکوفسکی نے خواجہ نصیر الدین طوسی کی طرف منسوب پایا ہے، اور ہم کو بھی خواجہ کی طرف یہ منسوب ملی ہے، آتشکدۂ آذر مین بابا افضل کاشانی کے حال مین لکھا ہے

---

[1] یہ متن مطبوعۂ بمبئی کے مطابق ہے، ولسینہ مین دوسرا مصرع یون ہی، "خوش باش اگرچہ بر تو ہر دم ستمی است" اور تیسرا "اصل من و تو" کی جگہ "اصل تن تو" ہے،

[2] کریمی لاہور (۸۳) رفاہ عام لاہور (۸۴)

"گویند خواجہ نصیر در زمانِ استیلاے ہلاکو خان قتل و غارتِ بلادِ ایران، نظر باخلاصی کہ بآنجناب داشتہ کاشان و نواحی را رعایتا گہ از شر فتنہ مغولان حمایت کردہ، چند رباعی در تحقیق مسئلہ گفتہ و بجواب بہرہ مند شد، ۵ اجزاے پیالہ کہ درہم پیوست" الخ

خواجہ کی اخلاق ناصری کے اُس نسخہ کے دیباچہ مین جو ۱۲۵۱ھ مین کلکتہ مین بابو شیب چندر ملک کے مطبع سنگی مین بہت سے علماء کے اہتمام و تصحیح سے چھپا ہے، مصنف (خواجہ نصیر الدین طوسی) کے حال مین ایک دیباچہ ہے، اسمین یہی واقعہ اور رباعی لکھکر کسی کتاب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ بابا افضل نے اس رباعی کے جواب مین یہ رباعی لکھی،

تا گوہر جان در صدفِ تن پیوست   از آب حیات صورتِ آدم بست
گوہر چو تمام شد، صدف تا نشکست   بر طرفِ کُلہ گوشہ سلطان نہ نشست

لیکن یہ تمام داستان اس وقت تار عنکبوت ہوکر رہجاتی ہے جب یہ مستند طور سے معلوم ہوتا ہے کہ جب خواجہ طوسی شاید بیس برس کے ہون، تو یہ رُباعی انھین مغلون (تاتاریون) کے حملہ مرو مین سید عز الدین نسابہ نے (۶۱۸ھ مین) خیام کے نام سے پڑھی،[۱] اور خیام کیطرف اسکی نسبت ایک ایسی مستند تاریخی کتاب مین مذکور ہے جو اپنے عہد کے ایک مشہور فاضل و امیر عطا ملک جوینی نے اس وقت لکھی جب خواجہ نصیر طوسی ہنوز زندہ تھے، یعنی ۶۵۸ھ مین، (خواجہ نے ستتر برس کی عمر مین ۶۷۲ھ مین وفات پائی ہے)

اس حوالہ سے صاف ظاہر ہے کہ یہ خواجہ کے زمانہ مین خیام ہی کی رباعی تھی، بعد کو پھر

---

[۱] تاریخ جہانکشا عطا ملک جوینی جلد اول ص ۱۲۸ گب،

یہ خواجہ کی ملکیت کیونکر ہوگئی، واقعہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ خیام کی یہ رباعی تاتاریون کے قتل عام پر بالکل چسپان ہو رہی تھی، اس لیے اس وقت وہ ہر صاحب ذوق کی زبان پر تھی، خواجہ نے اسی لیے بابا افضل کے پاس (اگر بابا کے وہ معاصر ہو سکین) اس رباعی کو لکھکر بھیجا ہوگا، بعضون کو اس سے یہ غلط فہمی ہوئی کہ یہ خود خواجہ کی تصنیف ہے،

۵۔ تخلیط کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ خیام کی چند تیز خمریہ رباعیون کے سبب سے اکثر تیز و چست خمریہ رباعیان خیام کی طرف منسوب کر دی گئین، مثلاً سراج الدین قمری جو خوارزمشاہ کے دربار مین تھا، اور فخر رازی کا شاگرد تھا، علانیہ مست و بادہ خوار تھا، تاریخ گزیدہ مین ہے

"در فسقیات غلوی تمام کردہ بود" (صفحہ ۸۲۰)

آتشکدہ (صلہ المبئی) مین ہے،

"در شرب خمر ولوع داشتہ و قطعات و رباعیات درین مطلب دارد"

چنانچہ آذر کے بیان کے مطابق ذیل کی رباعی جو خیام کے نامۂ اعمال مین درج ہے، سراج الدین قمری کی ہے[1]

امروز کہ رونق جوانی منست	۲۶	می خواہم ازانکہ شادمانی منست
عیبش مکنید گرچہ تلخست خوش ست		تلخ است ازانکہ زندگانی منست

اسی طرح حسب ذیل رباعی،

من می خورم و ہر کہ چو من اہل بود	۲۷	می خوردن من بنزد او سہل بود

[1] آتشکدہ، صلہ المبئی،

می خوردن من حق بازل میدانست   گر مے نخورم علم خدا جہل بود،

حمداللہ مستوفی نے تاریخ گزیدہ مین جو ۷۳۰ھ مین لکھی گئی ہے، اسی سراج قمری کے نام سے تھوڑے تغیر کے ساتھ نقل[1] کی ہے، اسی طرح یہ رنگین رباعی جو خیام کے ایک معاصر اقراری بادہ خوار علی بن حسن باخرزی المقتول ۴۶۷ھ کی ملکیت[2] ہے، ناکردہ خیام کے فرد جرم مین داخل ہے،

زان می خواہم کہ خرمی را سبب است   ۲۸   نامش می و کیمیای شادی لقب است
سرخ است چو عناب و ز آب عنب است   آبی کہ برخ بر آتش آرد عجب است

۲- ایک ممکن صورت تخلیط کی یہ ہے کہ بعض تند نوشون نے حافظ کی شراب کو دوآتشہ بنانے کے لیے دیوان حافظ مین حافظ کی غزلون کے پہلو بہ پہلو خیام کی رباعیان بھی لکھین، بلکہ عجیب بات یہ ہے کہ اس دوآتشہ کی شدید کی خواہش شہنشاہ اکبر کے دل مین پیدا ہوئی تھی[3]، اس سے بعضون نے دھوکا کھا کر خیام کی رباعیون کو حافظ کی طرف منسوب کر دیا، حالانکہ حافظ کا رباعی گوئی مین کوئی درجہ نہین، زوکوودسکی کی آوارہ گرد رباعیون مین دس رباعیان حافظ کی طرف منسوب ہین، اتنی تعداد کسی اور شاعر کی طرف منسوب نہین، دیوان حافظ کے اس قسم کے متعدد نسخے ملتے ہین جنہین بعض اکبر کے وجود سے پہلے[4] کے ہین، فرنچ عالم موسیو کلوراننہ کا مملوکہ نسخہ دیوان حافظ جو ۱۹۲۳ء مین موسیو ونے

۱؎ تاریخ گزیدہ مستوفی صفحہ ۸۲۰ گب، صرف تیسرے مصرع مین فرق ہے، تیسرا مصرع اس مین اس طرح ہے "می خوردنم ایزد بازل می دانست"۔ ۲؎ لباب الالباب عوفی، جلد اول صفحہ ۶۳۔ ۳؎ آئین اکبری ج ۲۔ صفحہ ۱۸۶ نولکشور

VIGNIE S تاجر اشیائے قدیمہ (پیرس) کے پاس تھا، اور جس کو علامہ عبدالوہاب قزوینی نے دیکھا تھا، اور جس کا ذکر فریڈرک روزن نے کاویانی مطبوعہ کے ص ۱۶۸ پر کیا ہے، اسی قسم کا نسخہ ہے، دیوان کے ص ۷ سے ۴۸ تک خیام کی ۶۲ رباعیاں مندرج ہیں، یہ نسخہ مشہور کاتب سلطان محمد نور کا لکھا ہوا ہے اور سنہ ۹۳۰ھ میں شہر ہرات میں لکھا گیا ہے،

اسی قسم کے دیوان حافظ کا ایک نہایت عمدہ اور قیمتی مطلا اور لاجوردی نسخہ نواب صدر یار جنگ مولنا حبیب الرحمن خان شروانی کے مملوکہ کتب خانہ حبیب گنج (علیگڈھ) میں ہے، جسمین دیوان حافظ کی ہر دو غزلون کے بیچ کی جگہ مین ٹیڑھی سطرون مین خیام کی ایک ایک رباعی لکھی ہوئی ہے، کاغذ سمرقندی، خط عمدہ نستعلیق، کنارون پر ترکی مین بکثرت حواشی ہین، اسمین خیام کی (۴۴۴) رباعیان ہین، نسخہ پر گو تاریخ نہین، تاہم وہ تین سو برس سے کم کا نہین ہے، اسی طرح کا تیسرا نسخہ ندوۃ العلما لکھنؤ کے کتب خانہ مین ہے، حافظ کی ہر دو غزلون کے بیچ بیچ مین ٹیڑھی سطرون مین خیام کی ایک ایک رباعی ہے، کتبخانہ مین اس نسخہ کا نمبر ۱۸۳ ہے، افسوس ہے کہ تاریخ سے خالی ہے، مگر خط و کاغذ کے لحاظ سے دو تین سو برس کا پرانا معلوم ہوتا ہے،

۷- تخلیط کا ایک اور سبب یہ ہے کہ رباعیون مین شعرا عموماً اپنا تخلص نہین دیتے، اس لیے ان چار مصرعون کی ملکیت کا دعویٰ ہر شخص کر سکتا ہے، جس کو جس نام سے کوئی چاہے لکھدے، اس بنا پر رباعیون کی ملکیت کا سوال ہمیشہ مشکوک رہتا ہے، اور بہت کم رباعیات کے نسخون پر اعتبار کیا جا سکتا ہے، مشہور رباعی گویون مین سرمد کے سوا اسحاقی

نجفی المتوفی سنہ ۱۰۱۱ھ سب سے زیادہ کمسن ہے، مگر اس کے رباعیات کے مجموعے بھی یکسان نہین ملتے،

ان مشکلات کا حل

ان اسباب سے خیام کی رباعیون کی تعیین کا مسئلہ نہایت اہم ہے، اسکے حل کی اصلی صورت تو یہ ہے کہ خیام سے قریب تر عہد کا کوئی نسخہ بہم پہنچے، مگر افسوس ہو کہ اب تک نوین صدی ہجری سے پہلے کا کوئی نسخہ بہم نہین پہنچا ہو، اسلیے مختلف ارباب تحقیق نے اس کمی کو دور کرنے کی اب تک حسب ذیل صورتین اختیار کی ہین، جنمین سے ہر ایک مین مجھے کچھ نہ کچھ ترمیم و اضافہ پیش کرنا ہے،

ا۔ سب سے پہلا طریقہ یہ اختیار کیا گیا کہ خیام کے بڑے مجموعۂ رباعیات کو لیکر ان رباعیون کو الگ کیا گیا جو دوسری کتابون مین، دوسرے شاعرون کے نامون سے لکھی ہوئی ہین، ان رباعیات کے الگ کرنے کے بعد اس سرمایہ کو جس پر خیام کے علاوہ کسی دوسرے کا دعویٰ نظر نہ آیا، خالص خیام کا مال سمجھا گیا،

لیکن اس طریقۂ انتخاب مین کھلا ہوا مغالطہ یہ ہے کہ ایک رباعی جب دو کتابون مین دو شخصون کے نامون سے لکھی ہوئی ملتی ہے، تو کسی کو کیا حق ہے کہ بلا وجہ وہ اس کو ان دونو مین سے کسی ایک کی ملکیت سے خارج کرکے دوسرے کے حق مین تسلیم کرلے،

فریڈرک روزن نے نہایت خوبی سے اس طریقہ تحقیق کی بعض کمزوریان دکھائی ہین، (مطبوعۂ کاویانی ص ۱۲، و ۱۳) اور طالب آملی المتوفی ۱۰۳۶ھ کی طرف جو رباعی منسوب ہے، اس کو خیام کے نسخہ ۸۶۱ھ مین موجود ہونے کے سبب سے، اور ملا جلال الدین رومی اور حافظ کی طرف جو بعض رباعیان منسوب ہین، اُن کو اُن کے قدیم قلمی دواوین مین نہ پائے

جانے کے سبب سے قابل رد ٹھہرایا ہے،

۲- دوسرا طریقہ جس کو کریستن زن نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ ان رباعیون کو جن مین خیام کا تخلص پڑا ہوا ہے، اصلی سمجھا جائے، کریستن زن نے اس قسم کی بارہ رباعیان نکالی ہین؛ جنکو ہم ذیل مین مختلف نسخون کے حوالہ سے نقل کرتے ہین،

بوڈلین لائبریری کے قدیم نسخہ مین ان بارہ مین سے صرف پانچ رباعیان ہین اور یہ تمام نسخون مین متفقاً پائی جاتی ہین،

(۱)

تا چند زنم بروے دریا ہا خشت
بیزار شدم زبت پرستان کنشت
خیام کہ گفت دوزخی خواہد بود
کہ رفت بدوزخ و کہ آمد ز بہشت

(۲)

خیام کہ خیمہ ہاے حکمت می دوخت
در کورۂ غم فتاد و ناگاہ بسوخت
مقراض اجل طناب عمرش چو برید
دلال اجل برایگانش بفروخت

(۳)

خیام زبہر گنہ این ماتم چیست
وز خوردن غم فائدہ بیش و کم چیست
آنرا کہ گنہ نہ کرد غفران نبود
غفران ز براے گنہ آمد غم چیست

(۴)

خیام اگر ز بادہ مستی خوش باش
با لالہ رخے اگر نشستی خوش باش
چون آخر کار نیست خواہی بودن
انگار کہ نیستی چو ہستی، خوش باش

(۵)

تا بتوانی خدمت رندان می کن
بنیاد نماز و روزہ ویران می کن
بشنو سخن راست ز خیام عمر
می میخور و رہ می زن و احسان میکن

خیام کے بڑے مجموعۂ رباعیات مطبوعۂ ملک الکتاب شیرازی[1] و نولکشور لکھنؤ و گلزار حسنی[2] بمبئی مین تین اور ہین، ان مین سے پہلی رُباعی ولسینہ کے قلمی نسخہ مین بھی ہے، اور دوسری رُباعی نسخۂ ولسینہ اور مطبوعۂ کاویانی دونون مین ہے،

(۶)

خیام تنت بخیمہ می ماند راست[3] ۔ سلطان روح است و منزلش دار فناست
فراش اجل ز بہر دیگر منزل ۔ از پا فگند خیمہ کہ سلطان برخاست

(۷)

خیام زمانہ از کسے دارد ننگ ۔ کو در غم ایام نشیند دل تنگ
می خور تو در آبگینہ با نالۂ چنگ ۔ زان پیش کہ آبگینہ آید بر سنگ

(۸)

تا چند ز مسجد و نماز و روزہ ۔ در میکدہا مستی از دریوزہ
خیام بخور بادہ کہ این خاک ترا ۔ گہ جام کنند و گہ سبو، گہ کوزہ

کاویانی اور کرِیستین زن کے یہان اور الہ آبادی نسخہ (انوار احمدی) کے خاتمہ مین ایک اور رباعی ہے،

---

[1] میرزا محمد ملک الکتاب شیرازی نے ۱۲۹۷ھ مین کارخانہ محمدی بمبئی سے شائع کیا، اس نسخہ کی نسبت دیباچہ مین اُسنے یہ بیان کیا ہے کہ اس نے اس کی قلمی اصل "سلطانی کتب خانہ" سے حاصل کی ہے،
"فلہذا اقل الانام میرزا محمد شیرازی بعد از زحمات زیاد نسخۂ کامل و صحیح آنرا در کتابخانۂ سلطانی بدست آوردہ" (صہ)

[2] یہ نسخہ بمبئی گلزار حسنی مین آقا محمد حسین لاری نے ۱۳۲۴ھ مین چھپوایا تھا، نولکشور کا نسخہ بشیرازی کے مطابق ہے، اس کا مقدمہ نگار ۱۳۱۰ھ مین نیشاپور مین حکومت ایران کی طرف سے مامور تھا،

[3] یہ رباعی نسخۂ ولسینہ مین اس طرح ہے،

خیام تنت بخیمہ ماند راست ۔ جان سلطانے کہ منزلش دار بقاست
فراش اجل ز بہر دیگر منزل ۔ این خیمہ بیفگند چو سلطان برخاست

مجموعۂ منتخبات دار المصنفین مین اس طرح ہے،

خیام تنت بخیمہ می ماند راست ۔ سلطان جانست و منزلش دار فناست
فراش اجل ز بہر دیگر منزل ۔ ویران کند این خیمہ چو سلطان برخاست

آدم چو صراحی بود و روح چو مے ⑨ قالب چونے بود و صدا او نے

دانی چہ بود آدمِ خاکی خیام فانوس خیالی و چراغی در وے

ان کے علاوہ کریستن زن نے تین اور رباعیاں مطبوعۂ یورپ نسخوں سے نقل کی ہیں، جو ہندوستانی مطبوعہ نسخون مین نہین،

خیام اگرچہ خرگہ چرخ کبود ۱۰ زو خیمہ و در بست در گفت و شنود

چون شکل حباب بادہ در جام وجود ساقی ازل ہزار خیام نمود

از من بر مصطفیٰ رسانید سلام ۱۱ و آنگاہ بگوئید باعزاز تمام

کاے سید ہاشمی چرا دوغ ترش در شرع حلال است و مَی ناب حرام

از من بر خیام رسانید سلام ۱۲ وانگاہ بگوئید کہ خامی خیام

من کے گفتم کہ می حرام است وے بر پختہ حلال است و بر خام حرام

اس طریقہ کی کمزوری بھی فریڈرک روزن نے ایک مثال سے واضح کی ہے کہ رباعی نمبر ۹ مین گو خیام کا تخلص موجود ہے، مگر مولانا رومی کے ایک قلمی دیوان مین یہ رباعی اس طرح سے موجود ہے،

این صورت تن بخیمہ ماند راست جان سلطانے کہ منزلش دار بقاست

فراش زہر منزل آیندہ نہ خیمہ بیفگند چو سلطان برخاست

ہمارے خیال مین اس رباعی مین خیام کا تخلص محض خیمہ کی مناسبت سے ڈالا گیا ہے کہ اس تمثیل مین خیام کے جسم کی کوئی تخصیص نہین، اور اس کی عمومی حیثیت ہی رباعی کے

صیح معنی ہین، خیام کا اس تشبیہ کو اپنے کو پکار کر اپنے اوپر چسپان کرنا ایک قسم کی بدذوقی ہی جو اس سلیم المذاق انسان کی طرف منسوب نہین کیجا سکتی، مگر با این ہمہ تعجب یہ ہے کہ خیام کے اکثر قلمی اور مطبوعہ مجموعون مین یہ خیام کے نام سے موجود ہے، کیا یہ توارد ہے؟

تعجب ہے کہ فریڈرک روزن نے رُباعی نمبر ۲ پر گرفت نہین کی ہی حالانکہ ابن بدر جاجرمی نے جن تیرہ رُباعیون کو ۷۴۱ھ مین خیام کے نام سے لکھا ہے، اور جن کو فاضل موصوف نے خود اپنے نسخہ مطبوعۂ کاویانی کے آخر مین عبدالوہاب قزوینی کے حوالہ سے نقل کیا ہی (کاویانی ص ۱۹۶) اُن مین یہ ساتوین رُباعی اس طرح ہے،

ایام زمانہ از کسے دارد ننگ   کو در غم ایام نشیند دل تنگ

اس مین خیام کے بجائے ایام ہے، مگر اصل یہ ہے کہ ایام کے بجائے خیام ہی صحیح ہے، ایک تو اس لیے کہ ایام زمانہ کی اضافت بے معنی ہے، دوم اس لیے کہ دوسرے مصرع مین ایام موجود ہے، اور یہ تکرار مخلّ فصاحت ہے، تیسرے صحیح قلمی نسخون مین خیام ہی ہے، جیساکہ ہمارے پیش نظر سلطان علی کاتب کے نسخۂ مملوکۂ ویسنہ مین اور دوسرے نسخون مین ہے،

رباعی نمبر ۹ بھی مشکوک ہے، اس کے دوسرے مصرع کا قافیہ غلط بھی ہے، اور بے معنی بھی ہے، کرستین زن اور فریڈرک روزن نے اس کا دوسرا مصرع یون نقل کیا ہے، (کاویانی ص ۲۰)

قالب چو نے بود، صد لے دروے

یہ مصرع بھی بے معنی ہے، اور قافیہ بھی غلط ہے کہ یہی "وروے" چوتھے مصرع کا بھی قافیہ ہے، یہان کوئی ایسا لفظ چاہیے جس کا مطلب یہ ہو کہ قالب نے ہے، اور اسمین جو صدا ہے وہ جان ہے، شاید اس طرح ہو،

قالب چو نَے و جان چو صدا ے در نَے

رباعی (نمبر ۱۰) مین بھی خیام اور خیمہ کا بے معنی ضلع جگت ہے، دو پہلے مصرعون کا دو بعد کے مصرعون سے کوئی لگاؤ نہین معلوم ہوتا،

رباعی نمبر (۱۱) اور (۱۲) کو فریڈرک روزن بھی عمر خیام کی نہین مانتا، اور اس کا خیال صحیح ہے، کہ ان دونون کا طرز گفتار خیام سے بالکل نہین ملتا، پھر یہ باہم ایک دوسرے کے سوال وجواب ہین، جو ایک ہی شاعر کی زبان سے نہین ادا ہو سکتے،

خیام کے تخلص کے علاوہ رباعیات کے اکثر نسخون مین ایک اور رباعی موجود ہے جس مین "خیام" کے بجاے "عمر" نام ہے، وہ کریستن زن اور فریڈرک روزن کے شمار سے رہ گئی ہے، اس کو بھی بڑھانا چاہیے، (دیکھو مطبوعۂ گلزار حسنی بمبئی ۱۳۲۴ھ وملک الکتاب شیرازی بمبئی مطبوعہ ۱۲۹۷ھ ونولکشور لکھنؤ، وکاویانی برلن نمبر ۳۶ وقلمی اورنٹیل لائبریری پٹنہ)

ای سوختہ، سوختہ سوختنی	۱۳	وی آتش دوزخ از تو افروختنی
تا کے گوئی کہ بر عمر رحمت کن		حق را تو کجا بہ رحمت آموختنی

بوڈلین لائبریری کے نسخہ ۸۶۵ھ مین خیام کے تخلص کی جو پانچ رباعیان ہین وہ شکوک سے پاک ہین، کہ دوسرے تمام نسخون سے اُن کی تائید ہوتی ہے،

۳- عمر خیام کی اصلی رباعیون کی تعیین کے لیے تیسرا طریقہ یہ ہے کہ قدیم مستند مصنفین کی کتابون مین خیام کے نام سے جو رباعیان مندرج ملین، ان کو یکجا کیا جاے، اسوقت تک رباعیات کا نوین صدی سے پہلے کا کوئی نسخہ دستیاب نہین ہوا ہے، اس لیے اس سے پہلے کی کتابون کی تلاش سے خیام کی یہ ۹ رباعیان دستیاب ہوئین، ان مین سے سب سے پرانے اور سب سے پہلے ماخذ کا حوالہ سب سے پہلی دفعہ ان سطرون مین دیا جا رہا ہے،

امیر عنصر المعالی کیکاؤس نے اپنے قابوس نامہ (۴۷۵ھ) مین شراب خواری کے آداب مین لکھا ہے، کہ شراب اتنی کم پی جاے کہ نشہ کی حد تک نہ پہنچے، پھر کہتا ہے چنانکہ عمر خیام گفتہ[1]

(۱)
ای دل ز خدا ز ہستی و مخموری کن   وز ہمدمی رطل گران دوری کن
از بادہ شفا خیزد و از مستی رنج   تو بہ ز شفا مکن، ز مخموری کن

یہ حوالہ عین خیام کے عہد زندگی کا ہے، مگر یہ رباعی خیام کے پیش نظر مجموعون مین مجھکو نہین ملتی

اس کے بعد اس قسم کا دوسرا ماخذ "نزہتہ الارواح" شہرزوری کا فارسی نسخہ معلوم ہوتا ہے

شمس الدین شہرزوری نے اپنی کتاب (۵۸۶ھ یا ۶۱۱ھ) مین لکھی ہے، اس مین خیام کی یہ دو رباعیان ہین،[2]

(۲)
گویند بحشر جست و جو خواہد بود   وآن یار عزیز تند خو خواہد بود
از خیر محض جز نکوئی ناید   خوش باش کہ عاقبت نکو خواہد بود

(۳)
از واقعہ ترا خبر خواہم کرد   وآنرا بدو حرف مختصر خواہم کرد

---

[1] قابوس نامہ، طبع بمبئی ص۵۱، [2] ترجمۂ فارسی شہرزوری موجودہ کتبخانۂ دار المصنفین،

باعشق تو در خاک فرو خواہم شد | یا مہر تو سر ز خاک بر خواہم کرد

اس کے بعد شیخ نجم الدین ابوبکر بن عبداللہ بن محمد اسدی رازی معروف بہ دایہ کی "مرصاد العباد من المبدا الی المعاد" جو تصوف پر فارسی میں ایک قدیم کتاب ہے اور سنہ ۶۲۰ھ میں سیواس (روم) میں لکھی گئی ہے[1]، اس میں خیام کی یہ دو رباعیاں اسکے نام سے ہیں[2]،

در دائرۂ کامدن و رفتن ماست | آنرا نہ بدایت نہ نہایت پیداست
کس می نزند دمے درین عالم راست | کاین آمدن از کجا و رفتن بکجاست (۴)

دارندہ چو ترکیب طبائع آراست | باز از چہ قبل فگندش اندر کم و کاست
گر زشت آمد پس این صور عیب کراست | ور نیک آمد خرابی از بہر چراست (۵)

اس کے بعد عطا ملک جوینی نے تاریخ جہانکشا میں جو سنہ ۶۵۸ھ میں تالیف ہوئی حسب ذیل رباعی خیام کے نام سے نقل کی ہے جس کو سید عز الدین نسابہ نے مرو کے قتل عام کے میدان میں جب وہ لاشوں کو شمار کر رہے تھے، پڑھا تھا،

"و درین حالت رباعی عمر خیام کہ حسب حال بود، بر زفان (زبان) راندست"

ترکیب پیالہ کہ در ہم پیوست | بشکستن آن روا نمی دارد مست
چندین سر و پاے نازنین از سر و دست | از مہر کہ پیوست و بکین کہ شکست (۶)

---

[1] کشف الظنون حاجی خلیفہ ص ۴۱۸ ج ۲ قسطنطنیہ، [2] مطبوعہ ص ۳۴۲، روس سنہ ۱۸۹۰ء،
[3] تاریخ جہان کشاے جوینی جلد اول ص ۱۲۸ اگب سیریز لندن،

اسی کتاب مین خیام کی ایک اور رباعی قائل کے نام کے بغیر مذکور ہے[1]،

می خور کہ سمن سہا بسے خواہد دید ۷ خوش زی کہ سہی سہا بسے خواہد دید
زین یکدم عاریت کہ داری برخور می دان کہ چمن چوما بسے خواہد دید

یہ رباعی خیام کے کاویانی نسخہ مین اس طرح ہے،

می خور کہ سمن بسے سما خواہد شد خوش زی کہ سہی بسے سہا خواہد شد
برطرف چمن ز زندگانی برخور زیرا چمن بسے چو ما خواہد شد

بعد ازین حمد اللہ بن ابی بکر مستوفی قزوینی کی تاریخ گزیدہ (سنہ ۷۳۰ھ) کا حوالہ دینا چاہئے، شعرا کی فصل مین ہے،

خیام وہو عمر بن ابراہیم در اکثر علوم خاصہ در نجوم سرآمد زمان خود بود و ملازم سلطان ملکشاہ سلجوقی بود، رسائل خوب و اشعار نیکو دارد، ومن اشعارہ[2]،

ہر ذرہ کہ بر روے زمینی بودست ۸ خورشید رخی، زہرہ جبینی بودست
گرد از رخ آستین بآزرم فشان کان ہم رخ خوب نازنینی بودست

بعد ازین مولنا خسرو ابرقوہی کی فردوس التواریخ ہے، جو ۸۰۸ھ مین تالیف ہوئی، اسکی ابتدائی عبارت بالکل مستوفی کی ہے، اور پہلی رباعی بھی وہی ہے جو اسکی تاریخ گزیدہ مین ہے، دوسری رباعی اسمین خیام کی یہ ہے، جس کی نسبت یہ روایت نقل کی ہے کہ یہ اسکی زندگی کا آخری کلام ہے،

---

[1] تاریخ جہانکشای جوینی جلد دوم صفحہ ۱ گب، [2] تاریخ گزیدہ ص ۸۱۷ گب،

سیر آمدم ای خدای از ہستی خویش ۹ از تنگ دلی واز تہی دستی خویش
از نیست چو ہست میکنی بیرون آر زین نیستیم بحرمت ہستی خویش

خیام کی یہ وہ نو رباعیاں ہین، جو ہم کو نوین صدی ہجری کے آغاز تک کی کتابون مین اسکی طرف منسوب ملی ہین، ابوبکر راوندی کی راحۃ الصدور مین جو ۵۹۹ھ – ۶۰۱ھ مین تالیف پائی ہے، ایک ایسی رباعی لکھی[1] ہے جس کے قائل کا گو نام اسمین نہین ہے، مگر رباعیات خیام کے اکثر مجموعون مین وہ خیام کی بتائی گئی[2] ہے، وہ رباعی یہ ہے،

یک شیشہ می کہن ز ملکے نو بہ ۱۰ وز ہرچ (چہ) نہ می طریق بیرون شو بہ
در دست بہ از ملک فریدون صد بار خشت سر خم ز تاج کیخسرو بہ

ساتوین اور دسوین رباعی نام کے بغیر ہین، اسلیے یہ دوسرے درجہ پر ذکر کے قابل ہین، اور اب ان حوالون کی ترتیب یہ ہوگی،

۱- قابوس نامہ، تالیف ۴۷۵ھ،

۲- راحۃ الصدور تالیف ۵۹۹ھ – ۶۰۱ھ

۳- نزہۃ الارواح فارسی تالیف مابین ۵۸۶ھ – ۶۱۱ھ،

۴- مرصاد العباد، تالیف ۶۲۰ھ،

۵- تاریخ جہانکشا، تالیف ۶۵۸ھ

۶- تاریخ گزیدہ، تالیف ۷۳۰ھ

---

[1] راحۃ الصدور و آیۃ السرور ابوبکر راوندی ص۲۵۴ گب، [2] بوڈلین و کاویانی، و طہران و بمبئی تیسرے مصرع کا پہلا لفظ بوڈلین اور کاویانی مین "جامیش" ہے، اور طہران و بمبئی مین جا بیست، علاوہ ازین رباعی کا پہلا لفظ ان سب نسخون مین یکجرعہ ہے

۷۔ فردوس التواریخ، تالیف ۸۰۸ھ،

ابن بدر جاجرمی کا انتخاب ابھی حال مین خیام کی تیرہ رباعیون کی ایک قدیم سند ہاتھ آئی ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ آٹھوین صدی ہجری کے وسط مین محمد بن بدر جاجرمی نامی ایک شاعر تھا، اس نے ۷۴۱ھ مین مونس الاحرار فی دقائق الاشعار نام ایک کتاب لکھی تھی، جسمین تقریباً دو سو شعراء کے منتخبات کلام جمع کئے تھے، ان مین سے ایک خوش نصیب عمر خیام بھی تھا، اس کتاب کی تاریخ اس کے اس قطعہ سے ظاہر ہے،

در هفصد و چل بود و یک اندر رمضان (۷۴۱ھ) مهر اندر حوت و ماه اندر سرطان
بر دست محمد بن بدر شاعر مجموعه تمام شد بفضل یزدان

یہ کتاب مجمع الفصحاء کے مصنف رضا قلی خان کے پاس بھی تھی، جیسا کہ اس کے دیباچہ مین مذکور ہے، اس کتاب کا یہی نسخہ جو مؤلف مجمع الفصحاء کے مطالعہ مین تھا، ایک ارمنی کتاب فروش گورکیان نامی کے قبضہ مین آیا، اور وہ اس کو لیکر ۱۹۱۳ء مین پیرس اس کو بیچنے لایا تھا، علامہ عبد الوہاب قزوینی نے اس کو دیکھا، اور اس مین سے بعض چیزون کے عکس لے لیے، جنمین خیام کی بھی تیرہ رباعیان تھین، جو قدیم املا مین لکھی تھین[1] کاویانی پریس مین رباعیات خیام کے طبع کے وقت قزوینی نے وہ تیرہ رباعیان بھی پریس مین بھیجدین، جو اس نسخہ کے آخر مین شامل ہین، وہ حسب ذیل ہین،

عالم اگر از بهر تو می آرایند (۱) مگرای بدان کی عاقلان نگرایند

---

[1] اس نسخہ کی پوری کیفیت، رباعیات مطبوعۂ کاویانی برلن، ص ۱۹۲ و ص ۱۹۳ مین پڑھو،

بسیار چو تو روند، بسیار آیند | بربای نصیب خویش کت بربایند

(۲)

چون روزی و عمر بیش و کم نتوان کرد | خود را بکم و بیش دژم نتوان کرد

کار من و تو چنانکه رای من و تست | از موم بدست خویش هم نتوان کرد

(۳)

وقت سحر است خیز ای مایهٔ ناز | نرمک نرمک باده خور و چنگ نواز

کانها که بجایند نپایند کسے | وانها که شدند کس نمی آید باز

(۴)

چون نیست مقام ما درین دیر مقیم | پس بی می و معشوق خطاییست عظیم

تا کے ز قدیم و محدث امیدم و بیم | چون من رفتم جهان چه محدث چه قدیم

(۵)

چون ابر بنوروز رخ لاله بشست | برخیز و بجام باده کن عزم درست

کین سبزه که امروز تماشاگه تست | فردا همه از خاک تو برخواهد رست

(۶)

بر سنگ زدم دوش سبوی کاشی | سرمست بدم چو کردم این اوباشی

با من بزبان حال میگفت سبو | من چون تو بدم تو نیز چون من باشی

(۷)

یک قطرهٔ آب بود و با دریا شد | یک ذرهٔ خاک با زمین یکتا شد

آمد شدن تو اندرین عالم چیست | آمد مگسی پدید و ناپیدا شد

(۸)

ایام زمانه از کسے دارد ننگ | کو در غم ایام نشیند دلتنگ

می خور تو در آبگینه و نالهٔ چنگ | زان پیش که آبگینه آید بر سنگ

(۹)

این بحر وجود آمده بیرون ز نهفت | کس نیست که این گوهر تحقیق بسفت

هر کس سخنے از سر سودا گفتند | زان روی که هست کس نمیداند گفت

ای پیر خردمند بگہ تر برخیز | (۱۰) | وان کودک خاک بیز را بنگر تیز
پندش دہ و گو کی نرم نرمک می بیز | | مغز سر کیقباد و چشم پرویز

دوری کہ در و آمدن و رفتن ماست | (۱۱) | اورا نہ نہایت نہ بدایت پیداست
کس می نزند دمی درین معنی راست | | کین آمدن از کجا و رفتن بکجاست

می خور کہ فلک بہر ہلاک من و تو | (۱۲) | قصدی دارد بجان پاک من و تو
در سبزہ نشین و می روشن میخور | | کین سبزہ بسی دمد ز خاک من و تو

ای آنکہ نتیجہ چہار و ہفتی | (۱۳) | وز ہفت و چہار دائم اندر تفتی
می خور کی ہزار بارہ پیشت گفتم | | باز آمدنت نیست چو رفتی رفتی

۴- کریستن زن نے ایک اور طریقہ یہ اختیار کیا ہے کہ خیام کے اٹھارہ مطبوعہ نسخون کو سامنے رکھکر، ان مین جو رباعیان مشترک طور پر خیام کے انتساب سے متفق ملین ان کو الگ کیا، اس قسم کی ایک سو آٹھ رباعیان اس نے الگ کرکے چھاپین، اور انکو خالص خیام کا مال قرار دیا،

مگر یہ طریقہ، کار بھی درست نہین کہ اگر یہ اٹھارہ الگ الگ مستند قلمی نسخے ہوتے تو ان پر اعتبار کیا جا سکتا تھا، اٹھارہ مطبوعہ نسخے، اٹھارہ مختلف اصلین نہین ہین، اس لیے ان کا اتفاق و اشتراک صحت نسبت کی کوئی قطعی حجت نہین ہے،

۵- رباعیات کی تعیین کا پانچوان طریقہ خیام کے فلسفیانہ خیالات کی تحقیق و تعیین ہے

سلہ چہار سے مراد چار عناصر اور ہفت سے مراد ساتون آسمان، "سلیمان"

اس کے یہ خیالات اسکی بعض محققہ فارسی رباعیات، عربی اشعار اور فلسفیانہ کتابون پر غور و تحقیق کی نظر ڈالنے سے معلوم ہوتے ہین، محققین یورپ نے ابھی ادھر توجہ نہین فرمائی ہے، شاید فریڈرک روزن پہلا شخص ہے جس کو اس کا خیال آیا، مگر افسوس کہ اسکو کریستن زن کے دریافت کردہ باب روضۃ القلوب کے سوا (جو درحقیقت خیام کے رسالہ کلیات الوجود فارسی کا آخری ٹکڑہ ہے) کوئی چیز ہاتھ نہ آئی، اور اسمین بھی مطلب کی بات کچھ نہین، فریڈرک روزن نے لکھا ہے،

"متاسفانہ از آثار فلسفی خیام چیزے نماندہ، فقط در کتبخانہ ملی پاریس در مجموعۂ روضۃ القلوب رسالۂ خطی مختصرے از آثار فلسفی او کہ بعنوان یادگار برائے پسر خواجہ نظام الملک و زیر نوشتہ، دیدہ میشود کہ کریستن زن آن راپیدا کردہ است، از روے این نسخہ ہم افکار فلسفی ورانمی توان بطور کامل فہمید[1]"

حالانکہ عمر خیام کی فلسفیانہ کتب و رسائل پر جو تبصرہ "تصنیفات" کے ضمن مین ہم لکھ چکے ہین، اس سے ظاہر ہوگا کہ فاضل موصوف کا "تاسف" صحیح نہین، کہ اس کے "آثار فلسفی" ابتک باقی ہین، ہم ذیل مین اسکی تصانیف اور قدیم معتبر حوالون سے اس کے مذہبی اور فلسفیانہ خیالات کی تشریح کرتے ہین،

---

[1] مقدمۂ رباعیات مطبوعہ کاویانی ص ۴۷،

عمر خیام کا مذہب

عمر خیام کا مذہب اسلام تھا، لیکن مشائیت آمیز اشراقی فلسفیانہ اسلام، جس کا خاکہ فارابی کے فصوص الحکم، کی اخوان الصفا اور بوعلی سینا کے اشارات اور الہیات شفا میں نظر آتا ہے، بہر حال وہ مسلمان تھا، خدا و رسول کا قائل تھا،

وہ نماز پڑھتا تھا، (بیہقی، شہرزوری، واقعہ وفات) حج بھی اس نے کیا تھا، قفطی نے غالباً کاتب اصفہانی کی خریدۃ القصر سے نقل کر کے لکھا ہے،

"جب اس کے اہل زمانہ نے اس کے دین میں اعتراض کیا، تو وہ جان کے ڈر سے دفع تہمت کے لیے حج کو گیا جب بغداد پہنچا تو اس کے اہل طریقہ نے کوشش کی کہ اس سے فائدہ اٹھائیں لیکن اس نے اپنا دروازہ بند کر لیا، اور حج سے واپس آ کر اپنے گھر میں گوشہ گزین ہو گیا، اور خاموشی کیساتھ اپنے عبادتخانہ میں جاتا اور چلا آتا تھا، (قفطی ص۲۴۴ لیپزگ)

اس عبارت کے آخری فقرہ سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ گوشہ نشین ہو کر ریاضت و عبادت میں مصروف رہنے لگا تھا،

خیام کی وفات کے واقعہ سے بھی جس کا ذکر ابو الحسن بیہقی کی کتاب اخبار الحکماء دیا

تتمہ صوان الحکمۃ) کے حوالہ سے اوپر گذر چکا ہے، اُس کے مذہبی خیالات کا اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ابو علی سینا کی کتاب الٰہیات شفا کا مطالعہ کر رہا تھا، جب واحد اور کثیر کی بحث پر پہنچا تو اُس پر یہ اثر ہوا کہ بیچ مین خلال رکھکر اٹھ کھڑا ہوا، لوگون کو بلا کر وصیت کی، پھر نماز پڑھی، اُس درمیان مین نہ کچھ کھایا نہ پیا، آخر عشا کی نماز پڑھ کر سجدہ کیا، اور سجدہ مین بار بار وہ یہ کہتا تھا،

اللھم انک تعرف انی عرفتک	خدایا تو جانتا ہے کہ مین نے اپنے
علی مبلغ امکانی، فاغفر لی،	امکان بھر تجھکو پہچانا، تو مجھے بخشدے،
فان معرفتی ایاک وسیلتی	کہ میری یہی پہچان تیرے دربار
الیک،	مین میرا وسیلہ ہو،

یہ کہکر یہ طوطیِ خوشنوا ہمیشہ کے لیے خاموش ہو گیا[1]،

اپنے رسالہ کون مین اُس نے بعثت رسول کی ضرورت پر دلیل پیش کی ہے، مغفرتِ الٰہی کی دعا بھی اُس نے بار بار مانگی ہے، جزا و سزا اور بہشت و دوزخ کے متعلق اُس کے وہی خیالات تھے، جو دوسرے حکماے اسلام کے ہین،

---

[1] شہرزوری ص ۲۷، بیہقی و درۃ الاخبار ص ۹۰،

خیّام کا مشرب و مسلک

(۱) خیّام مسلمان تو تھا، مگر سوال یہ ہے کہ اُس وقت کے اسلامی فرقون مین سے کس مین تھا؟ یا کم از کم یہ کہ اُس کے خیالات کس فرقہ سے ملتے جلتے تھے؟ جس شخص کو خیام کی تصنیفات کے پڑھنے کا موقع ملا ہے، وہ بے تامل کہدیگا کہ خود خیام اپنے کو حکماء کے گروہ مین شامل کرتا تھا، اور اسی جماعت کو وہ حق کا اصلی امین اور حقیقت کا اصلی رازدار اور محرم اسرار سمجھتا تھا، وہ اپنے زمانہ کے فرقۂ حکما کی پستی خیال اور دنیا طلبی پر سخت افسوس کرتا ہے، اور اسکو اس احساس سے ایسا ہی غم ہوتا ہے) جیسے اپنے تعلق کی کسی چیز کی بربادی پر، چنانچہ وہ اپنے دوسرے رسالہ جبر و مقابلہ مین جو اسکی جوانی کی تصنیف ہے، کہتا ہے، (ص ۳)

واکثر المتشبّھین بالحکماء	اور ہمارے زمانہ کے اکثر وہ لوگ جو حکماء
فی زماننا ھذا یلبسون	کی نقالی کرتے ہین، وہ سچ کو غلط سے ملا دیتے
الحق بالباطل، ولا یتجاوزون	ہین، اور فریب کاری اور اپنے علم کی نمائش
حدّ التدلیس والترائی	کی سرحد سے آگے نہین بڑھتے، اور علوم
بالمعرفۃ، ولا ینفقون	مین سے جو کچھ جانتے بھی ہین، وہ اسکو

القدر الذی یعرفونه من العلوم	ذلیل بدنی اغراض مین خرچ کرتے ہین اگر
الا فی اغراض بدنیۃ خسیسۃ	وہ کسی ایسے شخص کو دیکھتے ہین، جو
وان شاھدوا انسانًا معتنیًا	حق کا طالب ہو اور سچائی کو ترجیح دیتا ہے
بطلب الحق وایثار الصدق	اور باطل اور مکاری کے ترک مین کوشش
مجتھدًا فی رفض الباطل	کرتا ہو اور نمایش اور فریب کو چھوڑتا ہو
والزور وترک المرایاۃ و	تو اس کی تحقیر کرتے، اور اس کی ہنسی
الخداع استخفوہ وسخروا منہ،	اڑاتے ہین،

ظاہر ہے کہ اس "ایسے شخص" سے مراد خود خیام کی ذات ہے، اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ اپنے کو بھی اس فرقہ سے سمجھتا ہے جس کی موجودہ پستی پر اس کو اس قدر افسوس ہے، اور اس کے ضروری اخلاق کا نقشہ اسکی نگاہ مین یہ ہے کہ وہ حق کا طالب ہو، سچائی کا عاشق ہو، باطل سے متنفر ہو اور مکر و فریب سے پاک اور ریاکاری کا دشمن ہو،

وہ اپنے رسالہ "ثلاثۃ اسئلۃ" مین جو رسالہ کون کا ضمیمہ ہے، اپنے فرقہ کو ان الفاظ مین نصیحت کرتا ہے

وانی اوصی کل من اعرفہ	اور مین ہر اس شخص کو جس کو حکما مین سے
من الحکماء بتقدیس ذلک	سمجھتا ہون، یہ نصیحت کرتا ہون کہ
الجناب عن الظلم والشر،	خدا کی بارگاہ کو ظلم و شر سے پاک
ص ۱۸۳ مصر	رکھے،

اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تمام فرقون مین سے ذات باری کی حقیقی عزت

وعظمت کے سمجھنے کا اہل حکمار کو سمجھتا تھا،

لیکن فرقہ حکمار سے مقصود کیا ہے؟ اس سے مقصود مسلمان فلاسفروں کی وہ جماعت ہے جس کا مقصد عقل و نقل اور مذہب و فلسفہ مین تطبیق تھا، ان کے خیال مین حکمار کے آرار اور انبیار کی تعلیمات یکسان صداقت پر مبنی ہین، اور دونون برابر کی سچائیان ہین، پیغمبرون کی تعلیمات مین اگر کوئی ایسی بات ہے جو بظاہر عقل کے خلاف ہے تو اسکی تاویل کرکے اُس کے معنی کی تشریح اس طرح کیجائے کہ وہ عقل و فلسفہ کے مطابق ہوجائے، یہ فرقہ اسلامی عقائد کی تشریح فلسفیانہ مذاق کے مطابق کرتا تھا، اور حکمائے یونان اور انبیا علیہم السلام کو ایک ہی تنہ کی دو شاخین تسلیم کرکے ان دونون کی تعلیمات مین تطابق پیدا کرتا تھا،

یہ فرقہ "متکلمین اسلام" سے الگ تھا، کیونکہ متکلمین کی حیثیت مناظر کی تھی، وہ اسلامی اصول وعقائد کو اصل سمجھکر اُس شے کو جو اُس کے خلاف تھی باطل کرتے تھے، اور اُسکو باطل سمجھتے تھے، یعنی یہ اسلام کے عقلی وکیل و مناظر تھے، اور اسلامی مسائل کی اسطرح تشریح کرتے تھے کہ وہ عقل کے خلاف نظر نہ آئین، اونکو اسلام کی خاطر یونانی فلاسفہ و حکما کی تغلیط اور اونکی تحقیقات کی کمزوریان ثابت کرنے مین تامل نہ تھا، الغرض مذہب اُن کا اصلی اور فلسفہ انکا ضمنی پہلو تھا،

متکلمین اسلام مین مختلف فرقے تھے، اور اُن کے اپنے اپنے مسلک کے لحاظ سے مختلف اصول تھے، جنھین اس وقت مشہور، ظاہریہ (حنبلیہ) اشعریہ (شافعیہ و مالکیہ) ماتریدیہ (حنفیہ) اور معتزلہ تھے،

حکما، تین گروہون مین منقسم تھے،

۱۔ ایک وہ جو صرف حکیمانہ خیالات رکھتے تھے لیکن عملاً دنیا طلب اور عیش پرست تھے جیسے بوعلی سینا وغیرہ،

۲۔ دوسرے وہ جن کے خیالات حکیمانہ اور اخلاق زاہدانہ تھے، یہ اسکندریہ کے افلاطونی حکیموں اور یونان کے رواقی فلسفیوں کیطرح اپنے حکیمانہ اصول و خیالات کے مطابق خشک فلسفیانہ زندگی بسر کرتے تھے، اور ریاضات شاقہ کے ذریعہ سے تزکیۂ نفس اور ترقی روح کے مدارج ڈھونڈھتے تھے، ان کو "فلسفی صوفی" کہہ سکتے ہیں، فارابی المتوفی ۳۳۹ھ، ابن مسکویہ المتوفی ۴۲۱ھ اور شیخ الاشراق سہروردی المقتول ۵۸۶ھ وغیرہ اسی گروہ سے تعلق رکھتے تھے

۳۔ تیسرا فرقہ وہ تھا جو فلسفیانہ خیالات کے ساتھ ایک امام کی اطاعت مطلقہ کا قائل تھا، اور وہ اسی امام کی اطاعت کو نجات کا ذریعہ سمجھتا تھا، یہ لوگ باطنیہ اور اسماعیلیہ اور تعلیمیہ[1] کہلاتے تھے، اس فرقہ کے عقائد اور اصول پر حکیم ناصر خسرو (المتوفی تقریباً ۴۸۱ھ) کی کتابیں، زاد المسافرین اور وجہ دین برلن سے شائع ہو چکی ہیں، رسائل اخوان الصفا کے مصنفین بھی اسی فرقہ سے تعلق رکھتے تھے، اور اس کے لیے ایک "علوی حکومت" کے قیام کا خواب دیکھتے تھے[2]، اور شاید بعد کو کوہستان و اصفہان میں اسماعیلیہ حکومت و ریاست کا قیام اسی خواب کی تعبیر ہو،

---

[1] یہ باطنیہ اس لیے کہلاتے تھے کہ شریعت کے ہر مسئلہ کا ایک باطنی معنی مراد لیتے تھے، اور ظاہر کی پیروا نہیں کرتے تھے، اور اسماعیلیہ اسلئے کہلاتے تھے کہ یہ حضرت جعفر صادق کے بڑے لڑکے اسمٰعیل کو امام مانتے تھے اور یہیں سے یہ شیعہ اثنا عشریہ سے الگ ہوتے ہیں، اور تعلیمیہ اسلئے ان کو کہتے ہیں کہ فلسفیانہ تعلیم اُن کے مذہب کا جزو تھی،

[2] رسائل اخوان الصفا، رسالہ سابعہ جلد چہارم ص ۱۹۵ و ص ۲۲۵، بمبئی،

"حکمائے اسلام"

امام رازی نے اپنی تفسیر کبیر میں جا بجا ان "حکمائے اسلام" کا ذکر اسی لقب سے کیا ہے، اور اُن کے خیالات کی ترجمانی کی ہے، ایک جگہ کہتے ہیں "احتج حکماء الاسلام بھذہ الآیۃ"[1] ایک اور مقام پر فرماتے ہیں "المقام الثانی وھو قول حکماء الاسلام"[2] ایک اور موقع پر لکھتے ہیں "وھو ان جماعۃ من حکماء الاسلام"[3] یہ حکماء یعقوب کندی، ابو نصر فارابی، ابو علی سینا، ابن مسکویہ، شیخ الاشراق سہروردی، اور مصنفین اخوان الصفا وغیرہ ہیں،

ان حکمائے اسلام کے عقائد، خیالات، اور تاویل کے طریقے یکساں ہیں، اُن کا آغاز اسلام میں کیونکر ہوا؟ ابھی تک اسکی تہ تک پہنچنے کی کوشش نہیں کیگئی ہے میں نے جہانتک ان حکماء کی تصانیف اور ملل و نحل کی کتابوں کا مطالعہ کیا، مجھ پر یہ حقیقت روشن ہو گئی ہے کہ اسلام سے پہلے حرّان واقع عراق میں کچھ حکماء کا گروہ تھا، جو ایک طرف ایرانی، اور دوسری طرف مصری و یونانی فلسفہ میں ماہر تھا، اسی قسم کا گروہ اسکندریہ (مصر) میں بھی موجود تھا، جو ایک طرف عیسائی اصول اور دوسری طرف یونانی فلاسفہ کے خیالات سے متأثر تھا، اسلام آیا، تو اس سیلاب میں سب ہی غرقاب ہو گئے، عباسیہ نے جب عراق کو اپنا پایہ تخت بنایا اور علوم و فنون کے ترجموں کی طرف توجہ ہوئی، تو اس گروہ کے نصیب جاگے، ان میں حرّان کے صابی اور سریانی پیش پیش تھے،

---

[1] تفسیر آیت وَالَّذِيْنَ يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ قِيَامًا وَّقُعُوْدًا [2] تفسیر آیت وَلَهٗ مُعَقِّبٰتٌ مِّنْۢ بَيْنِ يَدَيْهِ (رعد)

[3] " " قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ اِنْ نَّحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ، (ابراہیم)

اسلام سے متاثر ہو کر وہ اصول تطبیق جو وہ ایرانی، عیسائی اور دوسرے مذاہب اور فلسفیانہ خیالات کے درمیان برت چکے تھے، وہی اسلام کیساتھ برتنے لگے، انھین کے مسلمان ہمخیالون کا نام "حکمائے اسلام" قرار پایا، ان حکمار کی شریعت کا سب سے مکمل صحیفہ اخوان الصفا کے ۵۱ رسائل ہین، نیز یعقوب کندی الموجود ۲۲۲ھ، فارابی المتوفی ۳۳۹ھ، ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ اور ابن مسکویہ المتوفی ۴۲۱ھ کی تصنیفات ہین، یعقوب کندی کی تو کوئی فلسفیانہ کتاب ملتی نہین، مگر فارابی المتوفی ۳۳۹ھ کے رسائل اور خصوصاً اُس کا رسالہ فصوص اس فرقہ کے خیالات کا آئینہ دار ہے، فارابی کا یہ رسالہ اُس کے دوسرے رسالون کے ساتھ مصر و یورپ مین چھپ چکا ہے،

فارابی کے بعد ابو علی سینا کی الٰہیاتِ شفا و اشارات اور ابن مسکویہ کی الفوز الاکبر والاوسط والاصغر اور کتاب الطہارت وغیرہ کتابین ہین،

اخوان الصفا کی نسبت کوئی شک نہین کہ یہ چوتھی صدی ہجری کے آخر مین (۳۷۳ھ مین) دیلمیون کے عہد مین بصرہ مین لکھی گئی، لکھنے والون کے نام کو صحیح طور سے معلوم نہین، تاہم ابو حیان توحیدی کے معاصرانہ بیان سے جس کو قفطی نے نقل کیا ہے یہ محقق ہے کہ یہ رسائل تنہا ایک شخص کے نہین[1]، بلکہ ایک فرقہ کے خیالات ہین، جیسا کہ اُن مین جابجا

---

[1] اخوان الصفا کے مصنفین مین قفطی اور شہرزوری اور حاجی خلیفہ چلپی نے حسب ذیل علمار کے نام لیے ہین، ابو سلیمان محمد بن معشر البیستی ابو الحسن علی بن ہارون زنجانی، ابو احمد مہرجانی، زید بن رفاعہ، اور عوفی اور اخوان الصفا کے مطبوعہ بمبئی (مطبعہ نخبۃ الاخبار ۱۳۰۶ھ کی لوح پر مصنف کا نام احمد بن عبد اللہ لکھا ہے، اس کتاب پر بہترین بیان قفطی کی اخبار الحکما (ص ۵۸ مصر) جو ابو حیان توحیدی کی معاصرانہ شہادت پر مبنی ہے،

ظاہر کیا گیا ہے، اور خصوصیت کے ساتھ اس کے یہ فقرے لحاظ کے قابل ہین،

ان لنا اخوانا واصدقاء
من كرام الناس وفضلائهم
متفرقين في البلاد، فمنهم
طائفة من اولاد الملوك
والامراء والوزراء والعمال
والكتاب ومنهم طائفة
من اولاد الاشراف والدهاقين
والتجار والتناء ومنهم طائفة
من اولاد العلماء والادباء
والفقهاء وحملة الدين و
ومنهم طائفة من اولاد الصناع
والمتصرفين وامناء الناس، الخ

ہمارے بہت سے مذہبی بھائی اور دوست
ہین، جو شریف اور فاضل لوگ ہین،
یہ شہرون مین پھیلے ہین، ان مین کچھ
شہزادے، امیرزادے، اور وزیر
زادے، سرکاری عہدہ دار، اور اہل
دفتر ہین، اور کچھ خاندانی لوگ، اور
زمیندارون اور سوداگرون،
اور اہل حرفہ (؟) مین سے ہین؛
کچھ علماء، ادباء، فقہاء، اور
حاملین مذہب کی اولادین ہین،
کچھ کاریگرون، اور کاردباری
لوگون کی اولادین ہین،

(ج ۴ ص ۲۰۷ مطبوعہ بمبئی،)

اس کے بعد یہ بیان کیا ہے کہ ہم اپنے عقائد بادشاہون اور وزیرون کے ڈر سے نہین چھپاتے، بلکہ اس لیے چھپاتے ہین کہ نااہل کے سامنے حکمت کے موتی بکھیرنے سے کوئی فائدہ نہین، پھر دنیاوی سلطنت وحکومت کی تحقیر کرکے لکھتے ہین،

واعلم ایہا الاخ بانا لا نحسد	جان اے بھائی کہ ہم زمین کے بادشاہون
ملوک الارض ولا نتنافس	پر رشک نہین کرتے اور نہ اہل دنیا کے
فی مراتب ابناء الدنیا لکن	مرتبہ ومنصب کے خواہشمند ہین بلکہ ہم سمانی
نطلب الملک السماوی و	بادشاہی اور فرشتون کے رتبون کے
مراتب الملائکۃ الذین	طالب ہین، کیونکہ ہمارا جوہر،
ہم اولی اجنحۃ مثنی وثلاث	آسمانی جوہر، اور ہمارا عالم، عالم
ورباع لان جوہرنا جوہر	علوی ہے، اور ہم اس دنیا مین
سماوی وعالمنا عالم علوی و	مادہ کی قید مین گرفتار اور مسافر
نحن ہہنا اسری غرباء فی	ہین، اور مادہ کے سمندر مین
اسر الطبیعۃ غرقی فی بحر الہیولی (ق۲۰)	غرق ہین،

بعد ازین اپنا یہ اصول ظاہر کیا ہے کہ ہم مذہب کے پیرو ہونے کے باوجود فلسفہ و حکمت کا انکار نہین کرتے، کہتے ہین،

واعلم ایہا الاخ بانا لا نعادی	اور جان اے بھائی! کہ ہم علوم مین سے
علماً من العلوم، ولا نتعصب	کسی علم کے دشمن نہین، اور نہ ہم کو
علی مذہب من المذاہب	کسی مذہب سے تعصب ہے، اور
ولا نہجر کتاباً من کتب	نہ ہم حکما، اور فلاسفہ کی کسی کتاب
الحکماء والفلاسفۃ مما	کو جس کو انھون نے مختلف اقسام

وضعوہ والفوہ فی فنون العلم	علوم مین تصنیف کیا ہو، اور جس کو اپنی
وما استخرجوہ لعقولھم و	عقل اور تلاش سے نکالا ہو، ہم چھوڑتے
تفحصھم من لطیف المعانی	ہین، لیکن ہمارا اعتماد اور بھروسہ
واما معتمدنا ومعوّلنا و	اور ہمارے کام کی بنیاد پیغمبرون
بناء امرنا فعلی کتب الانبیاء	کی کتابون پر، اور جو وہ لائے اور
وما جاؤا بہ من التنزیل	فرشتون نے اُن کو جو خبرین
وما القت الیھم الملئکۃ	دین، اور اُن پر جو الہام اور
من الانباء والالھام والوحی (ص ۲۰۹)	وحی اتری اُن پر ہے،

پھر حسب ذیل علوم کی کتابون کو اپنا مقصود بتایا ہے،

۱۔ عالم جس طرح ہے آسمان سے زمین تک، اُس کی شکل، افلاک کی ترتیب، بروج کے اقسام، ستارون کے حرکات، عناصر اور معدنیات، نباتات اور حیوانات کا علم،

۲۔ نفوس کی حقیقت، اور اُن کے مقامات کے مدارج، بعض نفوس کا بعض پر اثر، اور افلاک، نجوم، عناصر، معدنیات، نباتات، حیوانات، طبقات انسانی، انبیار، حکما، سلاطین، اُنکے متبعین اور اہل بازار اور عوام پر اُن کی تاثیر، اس ضمن مین وہ کہتے ہین کہ یہ وہ علم ہے جس کو ہمارے سوا دوسرے نہین پڑھتے،

ولنا کتاب اٰخر لا یشارکنا	اور ہماری ایک اور کتاب ہے جس مین
غیرنا ولا یفھمہ سوانا	ہمارے ساتھ کوئی اور شریک نہین اور جسکو

وھو معرفۃ	ہمارے سوا کوئی نہیں سمجھتا اور وہ
. . . . . .	معرفت . . . . .
اس کے بعد وہ کہتے ہیں،	
فان نشطت ایھا الاخ البار	تو اگر اے مہربان و نیک بھائی!
الرحیم الی قرأۃ ھذہ الکتب	تجھے یا تیرے بھائیوں کو ان چاروں
الاربعۃ انت واخوانك	کتابوں کے پڑھنے کا شوق ہو، کہ
لتعلم ما فیھا وتفھم معانیھا	اُن کے مضامین کو تو جانے، اور انکے
وتعرف اسرارھا فھلم	مطالب کو سمجھے اور اُن کے بھیدوں
الی حضور مجلس اخوان	سے واقف ہو تو اپنے ان بھائیوں کی
لك وفضلاء واصدقاء	مجلس میں شرکت کر جو فضیلت والے
لك کرام، تسمع اقاویلھم	ہیں، اور تیرے معزز مخلص دوست
وتری شمائلھم وتعرف	ہیں، انکی باتیں سنے گا، ان کے
سیرتھم لعلك تتخلق	خصائل حسنہ دیکھے گا، اور اُن کے
باخلاقھم وتتھذب	اخلاق جانے گا، شاید کہ تو بھی انکے
بآدابھم . . . وتوفق	جیسے اخلاق سیکھے اور اُن کے آداب
للصعود الی ملکوت السماء	وآئین سے تہذیب حاصل کرے،
وتنظر الی الملأ الاعلی	. . . . . اور آسمانی مملکت میں چڑھنے

الحافّین حول العرش،	کی توفیق تجھے اور فرشتگانِ خاص کو جو عرش
(ج ۴ ص ۲۰۹ بمبئی)	الٰہی کو گھیرے ہین، تو دیکھ سکے،

اسی کتاب کی دوسری جلد مین یہ بیان کیا ہے کہ اہل فلسفہ پیغمبرون کے مذہب کے منکر اور اہل مذاہب، فلاسفہ کی تصنیفات سے منحرف ہوتے ہین، اور ہم ان دونون مین تطبیق دیکر دونون کی یکسان تصدیق کرتے ہین، اور سمجھتے ہین کہ یہ دونون ایک ہی اصل کی دو شاخین اور ایک ہی منزلِ مقصود کے دو راستے ہین،

وقوم من العلماء الشرعیین	علماے دین کا ایک گروہ ان مین سے
ینکرون اکثرہ اما لقصور	اکثر کا انکار کرتا ہے، یا تو اہل فلسفہ کے کلام
فھمھم عما وصف القوم او	کو نہ سمجھنے کے باعث، یا ان کے کلام مین
لترکھم النظر فیھا، واشتغالھم	غور نہ کرنے اور صرف علوم و احکام شرعیہ
بعلم الشرع واحکامہ او	مین مشغولی کے سبب سے، یا اس کا
لعناد بینھما، وکذالک	موجب یہ ہے کہ ان دونون گروہون
ایضًا ان اکثر من ینظر فی العلوم	مین مخالفت اور عناد ہے، اور نیز اسی
الحکمیة من المبتدین	طرح اہل فلسفہ مین سے اکثر مبتدی اور
فیھا والمتوسطین من بینھم	اور متوسط لوگ امرِ نبوت اور احکام
یتھاونون بامر الناموس و	شریعت کے متعلق سستی کرتے ہین، اور اہل
احکام الشریعة، ویزرون	شرع کی تحقیر کرتے ہین، اور احکام شرع

Arabic	Urdu
باهله .... بالدخول تحت	کو صرف ڈر سے اور با دلِ ناخواستہ
احكامه الا خوفا وكرها	قبول کرتے ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
.. كل ذالك لقصور	۔ ۔ ۔ ۔ ۔ یہ تمام باتیں اسلیے
الفريقين جميعا عن معرفة	ہیں کہ دونوں فریق اشیاے مذکورہ
حقائق هذه الاشياء المذكورة	کی حقیقت شناسی سے قاصر ہیں،
ولقلة علمهم ايضا بماهية	اور اس لیے بھی کہ یہ دونوں کائنات
الكائنات، ولما كان من	کی ماہیت سے بے خبر ہیں، اور چونکہ
مذهب اخواننا الفضلاء	ہمارے معزز اہل علم بھائیوں کا مذہب
الكرام النظر فيها جميعا و	یہ ہے کہ ان شرعی اور عقلی دونوں
الكشف عن حقائق اشياءها،	علوم میں غور کریں، اور دونوں کی
اعنى العلوم الحكمية والنبوية	حقیقتوں کو کھولیں، یعنی علومِ حکمت
جميعا ...... ثم اعلم ان	اور علومِ نبوت دونوں کی ۔ ۔ ۔
العلوم الحكمية والشرعية	۔ ۔ ۔ پھر جان لے کہ علمِ حکمت اور
النبوية كلاهما امران	علمِ شریعت دونوں خدائی علم ہیں
الهيان، يتفقان فى الغرض	غرض اور مقصودِ اصلی میں دونوں
المقصود فيهما الذى هو	متفق ہیں، اور جزئیات میں مختلف ہیں
الاصل، ويختلفان فى الفروع	یعنی یہ کہ فلسفہ کی برترین غرض

عربی	اردو
وذلك ان الغرض الاقصیٰ	جیسا کہ کہا گیا ہے، یہ ہے کہ انسانی
من الفلسفة هو ما قيل انها	قوت کے مطابق صفات الٰہی سے
التشبه بالاله بحسب طاقة	تشبہ پیدا کیا جائے، جیسا کہ ہم نے
البشر، كما بيّنّا في رسائلنا	اپنے سارے رسالوں میں بیان کیا
اجمع...... وهكذا الغرض	ہے ....
من النبوة والناموس هو	... اسی طرح نبوت اور شریعت
تهذيب النفس الانسانية	کی غرض بھی نفس انسانی کی تہذیب
واصلاحها، وتخليصها من	واصلاح، اور اس دنیائے کون
جهنّم عالم الكون والفساد،	وفساد کی جہنم سے اُس کو رہائی دینا
ايصالها الى الجنة ونعيم اهلها	اور دنیائے آسمان کی جنت اور اہل
في نسخة عالم الافلاك...	جنّت کی نعمت تک پہنچانا ہے،
..... وهذا هو الاتفاق	.... یہ دونوں
والمقصود من العلوم الحكمية	کی متحدہ غرض ہے، اور یہی علوم حکمت
والشريعة النبوية، (رسائل ۳۲۲ و ۳۲۳ ج ۲ بمبئی)	اور شریعت دونوں کا واحد مقصود ہے،

ان مطالب کے سمجھنے کے بعد آؤ ہم خیام کو سمجھیں، اُس کے قدیم سوانح نگار کاتب اصفہانی نے جو اس سے بہت ہی قریب العہد تھا، اُس کے طریقہ و مذہب کی یہ تفصیل کی ہے،

امام خراسان، وعلامة الزمان،	خراسان کا امام، اپنے زمانہ کا علامہ،
یعلم علم یونان، ویحثُّ علی	یونان کا علم جانتا تھا، اور واحد جزا
طلب الواحد الدیّان، بتطهیر	دہندہ کی طلب کی تلقین کرتا تھا،
الحرکات البدنیة، لتنزیه	اعمال بدنی کی پاکی کے ذریعہ سے تاکہ
النفس الانسانیة، ویامر	نفس انسانی پاکیزہ ہو، اور یونانی
بالتزام السیاسة المدنیة	فلسفیانہ اصول کے مطابق اخلاق
حسب القواعد الیونانیة	کے اختیار کرنے کا حکم دیتا تھا،

(اخبار الحکماء قفطی ص ۱۶۲ مطبوعہ مصر ۱۳۲۶)

ان چند سطرون مین خیام کی جو تصویر کھینچی گئی ہے، اُس سے زیادہ اس کے خیالات کی کوئی صحیح تصویر نہین مل سکتی،

غور کرو یہ وہی شریعت ہے جس کی تلقین اخوان الصفا مین ہے، اور جس کا اجمالی نقشہ ابو علی سینا کی الٰہیات مین نظر آتا ہے، اور اوپر جاؤ تو یونان کے خالص رواقی اور اخلاقی فلاسفرون کی زندگیون مین نظر آتا ہے، اور بعد کو افلاطون الٰہی اور اسکندریہ کے مذہبی فلاسفرون کی تلقینات ہین،

یہ تو معلوم ہو چکا کہ خیام کا شمار حکما مین کرنا چاہئے، لیکن اوپر حکما کی چار قسمین گذری ہین، سوال یہ ہے کہ خیام ان تینون مین سے کس قسم مین تھا؟ خوش قسمتی سے اس کا جواب خود اُسی کی کتاب سے ملتا ہے، اس کے رسالہ کلیات الوجود (فارسی) کے آخر مین حسب ذیل باب ہے،

بدانکہ کسانے کہ طالبان شناختِ خداوند سبحانہ وتعالیٰ اند، چہار گروہ اند، اوّل متکلمانند کہ ایشان بجدل وحجت ہائے اقناعی راضی شدہ اند وبدان قدر پسندہ کردند، در معرفت باری عز اسمہٗ دوؔ فلاسفہ وحکما اند کہ ایشان با دلۂ عقلی صرف در قوانین منطقی طلب شناخت کردند وہیچ ادلہ اقناعی نکردند، لیکن ایشان نیز بشرائط منطق وفا نتوانستن کردہ ا زان عاجز اند سیوم اسماعیلیان اند وتعلیمیانند کہ ایشان گفتند کہ طریق معرفت جز اخبار خبر دمخبر) صادق نیست، چہ در ادلہ معرفت صانع وذات وصفات وے اشکالات بسیار است، وادلہ متعارض وعقول دران متحیر وعاجز، پس اولیٰ تر آن باشد کہ از قول صادق طلبند، چہارم اہل تصوف بودند کہ ایشان بتفکر واندیشہ طلب معرفت نہ کردند، کہ تصفیۂ باطن وتہذیب اخلاق نفس ناطقہ را از کدورت طبیعت وہیأت بدنی منزہ کردند، چون آن جوہر صافی گشت و در مقابلہ ملکوت افتاد، صورتہائے آن بحقیقت درآنجا ے کہ پیدا شود بے ہیچ شکے وشبہتے، وایں طریق از ہمہ بہتر است کہ ہیچ کمال از حضرت خداوند مبخول نیست، وآنجا نگہ منع وحجاب نیست، پس ہرانچہ آدمی را نبود از کدورت طبع باشد، چہ اگر حجب زائل شود و حائل و مانع دور گردد، حقائق چیزہا چنانکہ باشد پیدا شود“

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ وہ متکلم حکیم نہ تھا، فلسفی حکیم بھی نہ تھا، اسماعیلی حکیم بھی نہ تھا، اگر تھا تو صوفی حکیم، اور اسی طریق کو وہ پسندیدہ، اور صواب جانتا تھا صوفیہ کے ساتھ اس کے تعلق ونسبت کی پہلی اطلاع ہم کو اخبار الحکما قفطی (سنہ ۶۴۶ھ) کی زبانی ملتی ہے

ل دیکھو وجہ دین حکیم ناصر خسرو اسماعیلی، گفتار دوم ”اندر پیدا کردن خداوند حق از جملہ دعوی کنندگان“ مطبع کاویانی برلن ص ۱۲

وقد وقف متاخر و الصوفیۃ علیٰ شئ من ظواھر شعرہ،
بعد کے صوفیا اسکے شعر کے کچھ ظاہری مطالب سے واقف ہوئے،

پھر اسی کتاب میں اوس کے سفر بغداد کے سلسلہ میں اس کے خاص فرقہ کے لوگوں کا ذکر ہے

ولما حصل ببغداد سعیٰ الیہ اھل طریقتہ فی العلم القدیم ...... ورجع من حجہ الیٰ بلدہ یروح الیٰ محل العبادۃ ویغدو (ص ۱۶۳ مصر)

اور جب وہ بغداد آیا تو علم قدیم میں اس کے طریقہ والے اس کے پاس آئے . . . . اور وہ حج سے اپنے شہر واپس آیا تو صرف اپنے عبادتگاہ میں صبح شام آیا جایا کرتا تھا،

"اھل طریقتہ فی العلم القدیم" سے ہویدا ہے کہ اس کے ہم خیال اہل علم قدیم بغداد میں موجود تھے، "علم قدیم" سے مراد غالباً فلسفہ ہے، مگر فلسفیانہ تصوّف بھی فلسفہ سے باہر نہیں، اوپر کی عبارت کے دوسرے ٹکڑے سے ظاہر ہے کہ وہ حج سے واپس آکر گوشہ نشین ہوگیا، اور صرف اپنی عبادتگاہ میں اُس کی آمد و رفت تھی، ان دونوں ٹکڑوں کو ملاؤ تو یہ ثابت ہوگا کہ وہ ایک طرف "علم قدیم" کا ماہر و معتقد تھا، اور دوسری طرف عابد گوشہ نشین، اس لیے وہ حقیقت میں "حکیم صوفی" تھا،

خیام کا تصوّف فلسفیانہ تھا

میں نے اوپر کہا ہے کہ فلسفیانہ تصوف، فلسفہ سے باہر نہیں، اصل یہ ہے کہ تصوّف کا لفظ اب مدت سے دو معنوں میں بولا جاتا ہے، یا یہ کہو کہ تصوف کی دو قسمیں ہیں، ایک مذہبی تصوّف، اور دوسرا فلسفیانہ تصوّف، مذہبی تصوف سے مقصود

مذہبی روح یعنی اخلاص، محبت، زہد، تقوی، عبادت، اور شریعت پر سنت نبوی کے مطابق عمل ہے، اور اسی کا نام حدیث کی اصطلاح مین احسان ہے[1] پہلی اور دوسری صدی مین زہاد اور عباد اسی قسم کے تھے، عام مسلمانون سے الگ ان کے کچھ خاص عقائد اور خیالات نہ تھے، وہ فلسفہ سے بھی ناآشنا تھے، وہ صرف قرآن وحدیث سے توغل رکھتے تھے اور روزہ، نماز، تلاوت قرآن اور نوافل ان کا شب و روز کا شغل تھا، اور اخلاص عمل اور خلق کی خدمت پر ان کے ہان سب سے زیادہ زور تھا،

اور فلسفیانہ تصوف سے مقصود الٰہیات کے متعلق حکیمانہ خیالات رکھنا، اور فلاسفہ کی طرح خشک زندگی اختیار کرکے، انکی اخلاقی تعلیمات پر عمل کرنا ہے،

پہلے تصوف کا مرکز خیال نبوت ہے، اور اس مین انبیاء کے احوال کی پیروی ہوتی ہے، اور دوسرے تصوف کا مرکز حکمت ہے، اور اس مین فلاسفہ اور حکماء کے احوال کی پیروی کیجاتی ہے، وشتان بینہما،

خیام کا تصوف مذہبی نہین، بلکہ حکیمانہ تھا، یعنی اس کے سامنے انبیاء کے احوال نہین بلکہ حکماء کے حالات تھے، اور انھین کے خیالات تھے، تصوف کی ان دونون مختلف قسمون مین امتیاز نہ کرنے کے سبب سے، اسلامی تصوف کے مغربی مصنفین کو بہت کچھ اختلاط اور التباس پیش آیا ہے، عملی تصوف کا آغاز تو اسلام مین زہد و ترک دنیا مین غلو سے ہوا، لیکن

---

[1] صحیح بخاری ابواب الایمان، اسی لیے شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی نے حجۃ اللہ البالغہ مین اسلامی تصوف کو بلفظ "احسان" ادا کیا ہے، اور یہ تعبیر صحیح ہے، اور خود حدیث نبوی سے ماخوذ ہے،

بعد کو اسمین جو نظری تصوف داخل ہوا جسمین خاص خیالات، خاص عقائد، اور ایک خاص قسم کے فلسفہ کی آمیزش تھی، وہ جدید افلاطونی اسکول کی تعلیمات تھین، جو اسلام کے خالص تصوف مین تیسری صدی کے اواخر سے شامل ہونے لگین یہی وہ تصوف ہے جس کو ہم "فلسفیانہ تصوف" کہتے ہین،

فلسفیانہ تصوف | اس فلسفیانہ تصوف کا ماخذ، یونان کا اشراقی، اور اسکندریہ کا افلاطونی اسکول ہونا بعض قدیم مسلمان حکمار کے نزدیک بھی مسلم تھا چنانچہ مشہور حکیم ابوریحان بیرونی المتوفی ۴۴۰ھ کہتا ہے،

وکان فیھم من یری ان الاشیأ	ان حکیمون مین بعض ایسے تھے جو سمجھتے
کلھا شئ واحد، ثم من قائلٍ فی	تھے کہ تمام اشیا حقیقت مین ایک
ذلک بالکمون، ومن قائلٍ بالقوۃ	ہین، پھر ان مین بھی دو فریق ہین،
وان الانسان مثلاً لم یتفضل	ایک فریق اس کا قائل ہے کہ ان
عن الحجر والجماد الا بالقرب	اشیاء کی امتیازی صفت ان مین چھپی
من العلۃ الاولی بالرتبۃ	موجود رہتی ہے، اور دوسرا کہتا ہے
والا فھو ھو، ومنھم من کان	کہ اس وقت ان مین موجود نہین
یری الوجود الحقیقی للعلۃ	رہتی بلکہ آیندہ اس کی استعداد نہین
الاولیٰ فقط لاستغنائھا	موجود رہتی ہے، مثلاً انسان، پتھر
بذاتھا فیہ وحاجۃ غیرھا	اور جمادات سے صرف اس لیے ممتاز ہے

الیها، وان ماهو مفتقر فی الوجود الی غیره فوجوده کالخیال غیر حق، والحق هو الواحد الاوّل فقط، وهذا رای السوفیة وهم الحکماء فان "سوف" بالیونانیة الحکمة، وبها سُمّی الفیلسوف پیلاسوپا ای محبّ الحکمة، ولمّا ذهب فی الاسلام قوم الی قریب من رایهم سموا باسمهم،

(کتاب الهند ص ۱۶ لیڈن)

کہ وہ علتِ اولیٰ (خدا) سے رتبہ میں قریب ہے، ورنہ وہ بھی پتھر اور جمادہی ہے، ان میں سے بعضوں کی یہ رائے تھی کہ حقیقی وجود صرف علت اولیٰ کا ہے، کیونکہ وہ اپنے وجود میں غیر کی محتاج نہیں، اور اسکے علاوہ دوسرے موجودات اپنے وجود میں اس کے محتاج ہیں، اور جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو اسکا وجود خیالی ہے اور حق نہیں ہے، اور حق وہی ایک اوّل ہے، اور یہ رائے سوفیہ کی ہے، اور وہی حکما ہیں کیونکہ "سوف" یونانی میں "حکمت" کو کہتے ہیں، اور اسی سے فیلسوف یعنی فیلاسوپا یعنی محب حکمت کہا جاتا ہے، اور جب اسلام میں ایک قوم ان کی رائے کے قریب قریب گئی تو ان کا نام بھی انہی کے نام پر رکھا گیا۔

علامہ ابن تیمیہ المتوفی ۷۲۸ھ جو عقل و نقل اور فلسفہ و مذہب دونوں کے امام تھے اپنے رسالہ فی السماع والرقص میں لکھتے ہیں[1]:۔

وابن سینا احدث فلسفة رکّبها من کلام سلفه الیونانی ومما اخذه من اهل الکلام

اور ابن سینا نے ایک فلسفہ پیدا کیا جسکو اس نے اپنے پہلے کے یونانی فلاسفہ اور (مسلمانوں میں سے) بدعتی متکلمین جہمیہ

[1] مجموعۂ رسائل کبریٰ ابن تیمیہ جلد دوم ص ۲۰۰ مطبعۂ عامریہ شرفیہ مصر۔

المبتدعين الجهمية ونحوهم،
وسلک طريق الملاحدة
الاسماعيلية في كثير من امورهم
العلمية والعملية، ومزجه
بشيء من كلام الصوفية و
حقيقته تعود الى كلام اخوانهم
الاسماعيلية القرامطة الباطنية،
فان اهل بيته كانوا من
اتباع الحاكم الذي كان بمصر
كانوا في زمانه ودينهم
دين اصحاب رسائل اخوان الصفا،

وغیرہ کے خیالات سے ملا جلا کر بنایا تھا،
اور بہت سی علمی اور عملی باتون مین وہ
اسماعیلی ملحدون کے راستہ پر چلا، اور کچھ باتین
اس مین صوفیہ کی ملاوین، جو حقیقت مین
اس کے ہم خیال اسماعیلی قرامطہ باطنیہ
کے خیالات سے ماخوذ تھین کیونکہ ابن سینا
کے اہل خاندان، مصر کے حاکم بامر اللہ
(فاطمی اسماعیلی) کے پیرو ون مین
تھے، یہ لوگ اسی کے زمانہ مین تھے،
اور ان کا مذہب رسائل اخوان الصفا
والون کا مذہب تھا،

حاجی خلیفہ چلپی کشف الظنون مین تصوف کے ضمن مین کہتا ہے،

واعلم ان الاشراقيين من
الحكماء الالهيين كالصوفيين
في المشرب والاصطلاح،
خصوصاً المتاخرين منهم
الا ما يخالف مذهبهم

اور جاننا چاہیے کہ حکمائے الٰہیات مین
سے اشراقی مشرب اور اصطلاح مین
صوفیون کے مانند ہین، خصوصاً ان
مین سے پچھلے (اشراقی) لیکن فرق
صرف ان مسائل مین ہے جنہین

مذہب اہل الاسلام ولا	اشراقیہ کا مذہب، اسلام کے مذہب کے منافی ہے
یبعد ان یوخذ ہذا الاصطلاح	اور یہ کچھ بعید نہین کہ یہ اصطلاح (تصوف)
من اصطلاحہم کما لا یخفی علی	انھی کی اصطلاح (سوف) سے ماخوذ ہو
من تتبع کتب حکمۃ الاشراق	جیسا کہ یہ اس شخص سے چھپا نہین جسنے اشراقی [illegible]

خیر یہ لوگ تو حلقۂ تصوف سے باہر کے ہین، شیخ فریدالدین عطار، جو مشہور صوفی ہین اپنے تذکرۃ الاولیاء مین شیخ ابوالحسن خرقانی المتوفی ۴۲۵ھ اور شیخ ابوعلی سینا المتوفی ۴۲۸ھ کی باہمی ملاقات کے تذکرہ کے بعد لکھتے ہین،

تا بعد ازان طریقت (تصوف) بفلسفہ کشید چنانکہ معلوم ہست، (ص ۲۰۷ گب، نصف ثانی)

دبستان المذاہب کا مصنف فانی کشمیری المتوفی ۱۰۸۱ھ جو خود اسی فلسفیانہ تصوف کی شراب سے بدمست تھا، صوفیہ کے عقاید کے ضمن مین ایک عارف کی زبان سے نقل کرتا ہے،

از عارف بحق سبحانی، نامہ نگار شنیدہ: کہ در عقائد صوفیہ صفیہ ہمانست کہ اشراقیان راست، اما صوفیۂ اکنون عقائد برمز و اشارات درآمیختہ اند تا نااہل درنیابد، برسنت انبیاء، و اولیاء، و قدماے حکماء۔ (ص ۳۱۸ بمبئی)

ان حوالون سے یہ واضح ہے کہ فلسفیانہ تصوف، فلسفۂ اشراق، جدید افلاطونی الہیات اور اخوان الصفا کی تاویلات ایک ہی سرچشمہ کی دھارین ہین،

ان تفصیلات کے بعد یہ معلوم ہوا ہوگا کہ خیام کا مشرب و مسلک درحقیقت "فلسفیانہ تصوف" تھا، اور وہ خود ایک "صوفی حکیم" تھا، اب آؤ اس کے اندرونی خیالات اور عقائد کا

بھی جائزہ دے لیں، بیرونی جیسے محرم راز کی زبانی ابھی سُن چکے ہو کہ حکمائے صوفیہ کو وجود کی بحث و تحقیق سے خاص دلچسپی تھی، اور وہ علت اولیٰ جس کو "الاوّل" (پہلا) اور "الحق" کہتے تھے، اس کے وجود حقیقی اور دوسرے موجودات کے وجود خیالی کے قائل تھے، خیام کے فلسفیانہ رسائل پر جو تبصرہ پہلے گذر چکا ہے اس کے مطالعہ سے ہر شخص کو معلوم ہو سکتا ہے کہ اس کو وجود کی بحث سے کتنی دلچسپی تھی اور وہ اس عقیدہ کا دل وجان سے کتنا معتقد تھا، علت اولیٰ سے تشبہ کو کمال سمجھنا، یہ تلقین بھی خیام کے رسالہ کلّیات الوجود میں ملتی ہے، اور یہی تعلیم اخوان الصفا میں ہے، جیسا کہ ابھی چند صفحے اوپر ہم "تشبّہ بالالٰہ والصعود الی ملکوت السماء والنظر الی الملاء الاعلیٰ" کے الفاظ میں نقل کر آئے ہیں،

اس نے اپنے "پسندیدہ تصوّف" کے اصل اصول کا ذکر اپنے رسالہ کلّیات الوجود (فارسی) میں ان لفظوں میں کیا ہے،

> "ایشان بتفکر واندیشہ طلب معرفت نکردند، کہ بتصفیۂ باطن وتہذیب اخلاق نفس ناطقہ را از کدورت طبیعت وہیئت بدنی منزہ کردند چون آن جوہر صافی گشت ودر مقابلۂ ملکوت افتاد صورتہائے آن بحقیقت در آنجا بیگمان پیدا شود، بے ہیچ شکّے وشبہتے"

یہ اصول، یہ طرز کلام، یہ اصطلاح تمام تر اسکندرانی اشراقی الٰہیات یعنی جدید افلاطونی حکما کی ہے، اور بالکل یہی رنگ رسائل اخوان الصفا میں جھلکتا ہے، اور یہی فلسفیانہ تصوف کی غایت ہے،

اسی طرح کمالات انسانی کی انتہا "معرفت" کو قرار دینا، جیسا کہ خیام کے اس فقرہ سے

ظاہر ہے جو اس نے مرتے وقت کہا،

"خداوندا مین نے اپنے امکان بھر تیری معرفت حاصل کی، مجھے بخشدے، میری یہی معرفت تیرے حضور مین میرا وسیلہ ہے" (بیہقی و شہرزوری)

اسی مذہب و مسلک کی بولی ہے،

معرفت کا راستہ خیام کے نزدیک ریاضت ہے، جیساکہ اسکے رسالہ وصف الموصوف مین ہے،

فمن وجد نفسہ من المقصرین	تو جو اپنے آپ کو اس علم مین قاصر پائے
فی ھذا العلم . . . و	. . . . تو
علیہ بالریاضۃ التامۃ و	اوس پر کامل ریاضت اور
الاستعانۃ بحسن التوفیق	اللہ تعالے کے حسن توفیق کی مدد
من اللہ تعالیٰ،	مانگنا واجب ہے،

یہ تعلیم بھی وہین کی ہے،

خدا اور اس کی ذات وصفات اور نبوت و رسالت کے متعلق خیام کے وہی حکیمانہ خیالات ہین جو اخوان الصفا کے رسالون اور بوعلی سینا کے اشارات و شفا مین ملتے ہین، جیساکہ رسالہ کون و تکلیف مین اس نے خود ظاہر کیا ہے، فیثا غورث کے مسلہ عدد سے بھی اس کو دلچسپی ہے، جس کو اس نے اپنے رسالہ کلیات الوجود مین ذکر کیا ہے، اس مسلہ کے ساتھ رسائل اخوان الصفا کے مصنفین کو بھی وہی عقیدت تھی، جس کا ذکر انھون نے اپنے رسالہ حساب مین کیا ہے،

اس کی حکیمانہ توحید، اور ارواح و ملائکہ کی حقیقت کا بیان اس رباعی مین ہے جو گو بوڈلین لائبریری اور لاہور کے قلمی نسخون مین نہین، مگر دوسرے نسخون مین ہے، اور وہ تمامتر خیام کے خیال کے مطابق ہے[1]،

حق جان جہان ست و جہان جملہ بدن　　ارواح و ملائکہ، حواس این تن
افلاک و عناصر و موالید اعضا　　توحید ہمین است، دگر ہا ہمہ فن

دوسرے حکما، کی طرح وہ بھی انسانیت کا کمال معرفت کو جانتا تھا، چنانچہ اپنی موت کے وقت جو دعا اسکی زبان پر تھی وہ یہ تھی،

اللھم تعرف انی عرفتک علی　　خداوندا تو جانتا ہے کہ مین نے اپنے
مبلغ امکانی، فاغفرلی فان　　امکان بھر تجھ کو جانا، تو مجھے بخشدے
معرفتی ایاک وسیلتی الیک　　کہ میری یہی معرفت تیرے حضور مین

اُسی کی ایک رباعی سے بھی اس کا یہ خیال ثابت ہوتا ہے، کہتا ہے،

روزے کہ جزاے ہر صفت خواہد بود　　قدر تو بقدر معرفت خواہد بود[2]

اس سے زیادہ وضاحت ایک اور دوسری رُباعی مین ہے،

ساقی مے معرفت مرا کرمست است　　در مشرب بے معرفتان معصیت است
بے معرفت آدمی چہ کار آید ہیچ　　مقصود ز آدمی، ہمین معرفت است[3]

اس دعا کے ان الفاظ سے کہ "مین نے تجھکو اپنے امکان بھر جانا" یہ اشارہ ملتا ہے کہ

[1] دارالشکوہ نے مجمع البحرین مین اسکو سعد الدین حموی المتوفی ۶۵۰ھ کیطرف منسوب کیا ہے، [2] کلکتہ ۳ و لسنہ و بمبئی ۴ و تنقید ۵ [3] کلکتہ و بمبئی و رقعات[illegible]

وہ خدا کی کلی معرفت کے امکان کا قائل نہ تھا، اور سمجھتا تھا کہ یہ انسان کی دسترس سے باہر ہے، یہ عقیدہ اسکی ایک رباعی مین اس طرح ادا ہوا ہے،

کُنہ خردم در خورِ اثباتِ تو نیست	واندیشۂ من بجز مناجاتِ تو نیست
من ذاتِ ترا بواجبی کے دانم	دانندۂ ذاتِ تو بجز ذاتِ تو نیست[1]

خدا کے عالمِ کل ہونے کا بھی وہ قائل تھا، اسکی حسب ذیل رباعی مین یہ خیال کس خوبی سے ادا ہوا ہے،

ستر مہمہ[?] اناسے فلک می داند	کو موی بموی ورگ برگ میداند
گیرم کہ بزرق خلق را بفریبی	با او چہ کنی کہ یک بیک میداند[2]

رسالہ کون مین خداے تعالیٰ کا نام جس کو وہ الحق، الاوّل، الواجب، الحق الاوّل وغیرہ الفاظ سے ادا کرتا ہے، بڑے اہتمام وادب سے لیتا ہے، اور کہتا ہے کہ تمام ممکنات اسی واجب تعالیٰ کا فیضان ہین،

علیٰ تحقق وجود الحق الاوّل اعنی الذی عنہ	اس "حقِّ اوّل" پر جس سے ہر موجود
وجود کل موجود جلّ جلالہٗ	کا وجود ہے، وہ بزرگ ہو اور اُسکے
وتقدست اسماءہٗ ولا الٰہ غیرہٗ	نام مقدس ہون، اور اس کے سوا
الّذی فاضت الموجودات عنہ	کوئی دوسرا معبود نہین، جس سے تمام موجودات
منتظمۃ فی سلسلۃ الترتیب التی	نے اُس سلسلۂ ترتیب مین منظم ہوکر

[1] دلسینہ، وبلبئی وکاویانی (۵۷) [2] دلسینہ، ومجموعۂ منتخبات دار المصنفین، ووینفیلڈ،

اقتضتها الحکمة الحقة بالبرهان	فیض پایا ہے، جس کی سچی حکمت
(ص ۱۷۴، رسالۂ کون)	بدلیل مقتضی ہے،

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسکی طرف بعض منسوب رباعیون کو پڑھکر جس نے اس کو خدا کا منکر سمجھا ہے، وہ کتنی غلطی پر ہے، وہ خدا کو ہمہ خیر اور سراپا نیک تصور کرتا تھا، اور یقین رکھتا تھا کہ اس کے تمام کام بھی خیر محض ہین، دوسرے رسالہ (ثلاثۂ اسئلہ) مین کہتا ہے،

وانی اوصی کل من اعرفہ من	اور مین ہر اس شخص کو جسکو حکما مین سے
الحکماء بتقدیس ذالک الجناب	سمجھتا ہون، یہ وصیت کرتا ہون کہ وہ
عن الظلم والشر (ص ۱۸۳)	اس بارگاہِ ربانی کو ظلم و شر سے پاک کرے

رسالۂ "وصف و موصوف" جو حقیقت مین وجود کے مباحث پر ہے، اس کے آخر مین وہ کہتا ہے،

فقد بان ان جمیع الذوات و	تو ظاہر ہوا کہ تمام ذاتین اور ماہیتین
الماھیات انما تفیض من ذات	حق تعالیٰ سے جو مبدء اول ہے،
المبدء الاول الحق جل جلالہ	ترتیب اور سلسلۂ نظام کیساتھ فائض
علی ترتیب و فی سلسلة نظام	ہوئی ہین، اور یہ سب کی سب
وھی کلھا خیرات لا شر فیھا	خیر ہین، اُن مین شر کسی
بوجہ من الوجوہ،	حیثیت سے کچھ نہین،

یہ خیالات اس کی اس رباعی مین تمام تر موجود ہین،

گویند بحشر حسنت چو خواهد بود
وآن یار عزیز تند خو خواهد بود
از خیر محض جز نکوئی ناید
خوش باش که عاقبت نکو خواهد بود

اسکی طرف ایک رُباعی منسوب ہے،

ترکیب پیالہ کہ درہم پیوست
بشکستن آن روا نمی دارد مست
چندین سر و پای نازنین از سر دست
از مہر کہ پیوست و بکین کہ شکست[1]

مقصود یہ ہے کہ ایک سرشار شرابی کو ایک ذرا سے تعلق سے تو اپنے پیالہ سے یہ محبت ہو جاتی ہے کہ اس کا توڑنا گوارا نہین کرتا، پھر کیونکر یہ ممکن ہے کہ پروردگارِ عالم جس نے حسین سے حسین مخلوقات بنائی ہے وہ خود غصہ یا انتقام مین آکر اس کو توڑ پھوڑ ڈالے،

(اسی فلسفہ کی بنا پر خیام مین مرجئیت[2] کے خیالات پاے جاتے ہین، یعنی یہ کہ خدا اپنی توحید و معرفت کے بعد کسی کو عذاب نہین دیگا، گنہگارون کے تمام گناہ وہ اپنی کمال مہربانی سے معاف کر دیگا، کیونکہ اس کو کسی سے کینہ اور دشمنی نہین، اور وہ خیر محض ہے،

خیام ز بہر گنہ این ماتم چیست
وز خوردن غم فائدہ بیش و کم چیست
آن را کہ گنہ نکرد غفران نبود
غفران ز برائے گنہ آمد غم چیست

ناباد خرابات ز می خوردن ماست
خون دو ہزار توبہ در گردن ماست
گر من نکنم گناہ رحمت کہ کند[3]
کار آئش رحمت از گنہ کردن ماست

[1] مطابق متن نسخہ بوڈلین، [2] مرجیہ اسلام مین ایک فرقہ ہے جس کا اعتقاد ہے کہ ایمان کے بعد تمام گناہ قیامت مین معاف ہو جائین گے، بعض بڑے بڑے فقہا، اور محدثین اس فرقہ مین شمار کئے جاتے ہین،
[3] موافق متن نسخہ وسینہ، بمبئی کے نسخون مین تیسرے مصرع مین "کہ" کی جگہ "چہ" ہے، ونیفیلڈ مین چوتھا مصرع یہ ہے
رحمت ہمہ موقوف گنہ کردن ماست

ایزد چو گلِ وجودِ ما می آراست | دانست ز فعلِ ما چہ بر خواہد خواست
بے حکمش نیست ہر گناہی کہ مراست | پس سوختن روز قیامت ز کجاست[1]

نبوت و رسالت کے معنی اس کے نزدیک اس "شخصیت کاملہ" کے ہیں، جو سنتِ عادلہ لیکر اس دنیا کے امن و نظام کو قائم کرتی اور اہلِ دنیا کو ملوثاتِ دنیا سے پاک کر کے حق تعالے کی طرف دعوت دیتی ہے، اور وہ روحانی قوتوں سے مؤید ہوتی ہے، رسالہ کون کے آخر میں اس نے نبوت و رسالت کی یہی تشریح کی ہے، اور یہی فارابی کے رسائل اور ابو علی سینا کے اشارات میں ہے،

(خیام جبر کا قائل تھا، جس طرح اس کا یہ خیال رباعیات کے حرف حرف سے نمایاں ہے اس کے فلسفیانہ رسالہ (ثلاثۃ اسئلہ) سے بھی ظاہر ہوتا ہے، وہ کہتا ہے،

فلعل الجبریؒ اقربُ الی الحق فی بادیٔ الرّأیِ وظاہرِ النّظَرِ، | شاید بظاہر جبری حق کے زیادہ قریب ہے،

یہی اسکی رباعیوں میں بھی ہے، مثلاً

(از رفتۂ قلم ہیچ دگر گون نشود | وز خوردنِ غم بجز جگر خون نشود
گو در ہمہ عمرِ خویش خونابہ خوری | یک قطرہ ازان کہ ہست افزون نشود)

(مگر یہ پیشِ نظر رہے کہ خیام کا جبر مذہبی استدلالات پر مبنی نہیں، بلکہ فلسفیانہ دلائل پر مبنی ہے، خود کہتا ہے،

---

[1] مطابق کاویانی،

نیکی و بدی کہ در نہادِ بشر است   شادی و غمی کہ در قضا و قدر است

با چرخ مکن حوالہ کاندر رہ عقل   چرخ از تو ہزار بار بیچارہ تر است)

یہ بالکل اس جدید افلاطونی فلسفۂ مشائیہ کے مطابق ہے، جس کی تشریح بو علی سینا نے کی ہے گو آسمان کی گردش ہی سے مادی دنیا کے تمام انقلابات ہین، مگر آسمان اپنی گردش اور اپنے نتائج کے پیدا کرنے مین بالکل مجبور ہے،

الہیات کے اس مسئلہ کا سمجھنا ان مقدمات کے سمجھنے پر مبنی ہے،

۱- حضرت باری واجب الوجود، ہر جہت سے واحد ہے،

۲- اور جو ہر جہت سے واحد ہو، اس سے ایک فعل صادر ہو سکتا ہے، کہ اگر اس سے دو فعل صادر ہونگے تو وہ ہر جہت سے واحد نہ رہیگا، کہ اسکے فاعل اور اس کے فاعل کی دو جہتین ہو کر اسکی وحدت باطل ہو جائیگی،

نتیجہ یہ نکلا کہ حضرت باری واجب الوجود سے صرف ایک ہی شئے صادر ہو سکتی ہے، جسکا نام عقل اول ہے،

دوسرا مقدمہ یہ ہے، کہ علت تامہ سے معلول کا تخلف نہین ہو سکتا، جس وقت کسی شئے کی علت تامہ پائی جائیگی، اسی وقت اس کا معلول پایا جائیگا، چابی ہلنے کے ساتھ ہی معاً تالا کھل جائیگا، واجب الوجود جو ہر جہت سے واحد ہے، وہ علت تامہ ہے، اس کے وجود کیساتھ ہی اس کا معلول اول بلا واسطہ وجود پذیر ہو جائے گا، اس کا نام عقل اول ہے، اب عقل اول مین دو جہتین ہین، ایک یہ کہ وہ علت اولیٰ کی معلول ہے، اور علت قدیمہ کے ساتھ معلول

قدیم ہے، دوسرے یہ کہ وہ علتِ اولیٰ سے حادث ہوئی ہے اسی لیے وہ حادث بالذات اور واجب بالغیر ہے، اس لیے اس سے دو فعل صادر ہونگے، بنا برین عقلِ اول سے عقلِ ثانی اور فلکِ اول پیدا ہوا، اسی طرح عقلِ ثانی سے عقلِ ثالث، اور فلکِ دوم، اور عقلِ ثالث سے عقلِ رابع اور فلکِ سوم، اور عقلِ رابع سے عقلِ خامس اور فلکِ چہارم، عقلِ خامس سے عقلِ سادس اور فلکِ پنجم، عقلِ سادس سے عقلِ سابع، اور فلکِ ششم، پھر عقلِ سابع سے عقلِ ثامن اور فلکِ ہفتم، اور عقلِ ثامن سے عقلِ تاسع اور فلکِ ہشتم، اور عقلِ تاسع سے عقلِ عاشر اور فلکِ نہم، فلکِ نہم کو حرکت لازم تھی، حرکت ہوئی، اس حرکت نے تمام افلاک کو حرکت دی، افلاک کی حرکات سے مادّہ کا وجود ہوا، اور اس مین حرکت اور انقلاب اور ترکیب و امتزاج اور کون و فساد کا آغاز ہوا، اور دنیا کی رنگا رنگ ہستیون کا وجود ہوا، اور اسی طرح ہوتا رہے گا،

خیام نے اس مسئلہ کی تقریر رسالہ **کلیات الوجود** مین پوری طرح کی ہے، اور اس سلسلۃ الوجود کو مفصل بیان کیا ہے، خیام کے عربی اشعار اور بعض فارسی رباعیات مین بھی اس کا یہ خیال ملتا ہے، چنانچہ اس کے ان عربی اشعار مین جنکو بیہقی اور شہرزوری نے نقل کیا ہے، ایک شعر یہ ہے،

یدبّر لی الدنیا بل السبعۃ العلی	میرے لیے کل دنیا، بلکہ ساتون ستارے بلکہ افقِ اعلیٰ
بل الافق الاعلیٰ اذا جاش خاطری	مصروفِ تدبیر ہے، جب میرا دل جوش مارے،

قفطی نے اس کا یہ عربی شعر نقل کیا ہے،

الیس قضی الافلاک[1] فی دورھا بان — کیا آسمانون نے اپنی گردش مین یہ فیصلہ نہین کردیا

تعید الی نحس جمیع المساعد — کہ وہ تمام نیک بختیون کو بدبختی کی طرف لوٹا دینگے

یہ الٰہیات کے وہی خیالات ہین، اور آج بھی "گردشِ فلک" کا تخیل ہماری فارسی شاعری کا جز ہی،

عقول، نفوس، افلاک اور موالید ثلاثہ اس کے نزدیک مبدء اوّل (خدا) یا واجب الوجود اور ممکنات کے درمیان واسطہ ہین، اور اسکی معرفت کو وہ انسانیت کا ضروری جز جانتا ہی، چنانچہ کلیات الوجود مین کہتا ہے،

"واین قاعدہ را سلسلۃ الترتیب خوانند و مردم را مردمی آنگہ درست شود کہ این سلسلۂ ترتیب بشناسد و بداند کہ این جملہ ارباب متوسط اند، چونکہ افلاک و امہات و موالید، و علت وجود او اند، نہ از جنس او ایزد جل جلالہ"

خیام جس زہد و ورع اور پاکیزگی و طہارت کی دعوت دیتا ہے، وہ بھی مذہبی نہین بلکہ یونان و اسکندریہ کے زاہد خشک فلاسفرون کی تعلیم کے مطابق ہے، قفطی نے کاتب اصفہانی کے ذریعہ اس کے جو خیالات نقل کئے ہین، ان کی حرف حرف تائید اسکے عربی شعر سے ہوتی ہی،

اصوم عن الفحشاء جھرًا و خفیۃ — مین علانیہ اور چھپی ہر برائی سے روزہ رکھتا ہون (یعنی باز رہتا ہون)

عفافًا و افطاری بتقدیس فاطری — اپنی عفت و پاکدامنی کی خاطر، اور میرا افطار یہ ہے کہ اپنے خالق کی تقدیس کرون

---

[1] شہرزوری مین یہ پہلا مصرع اس طرح ہی،
الیس قضی الرحمان فی حکمہ بان — کیا خدائے رحمان نے اپنے حکم مین یہ فیصلہ نہین کردیا
میرے خیال مین قفطی کی نقل صحیح معلوم ہوتی ہے، کہ اس کے خیالات سے اسی مین تطابق ہوتا ہے،

غرض گناہ اور رذائل سے پرہیز وہ جنت کے حصول یا خدا کے لیے نہین، بلکہ عفتِ نفس کے لیے کرتا ہے، جس کا دوسرا اصطلاحی نام ان حکمار کے یہان "تکمیلِ نفس" ہے، یہ سمجھا جاتا ہے کہ نفسِ انسانی تمامتر ناقص ہے، اس عالمِ امکان مین یہ اپنی تکمیل کے لیے بھیجا گیا ہے، اس کی تکمیل علومِ عالیہ اور اخلاقِ فاضلہ کے حصول سے ہوتی ہے، اور جو علوم اور اخلاق اُس کو حاصل ہوتے ہین، اُن کا نام "ملکاتِ نفسانیہ" ہے، یہی ملکاتِ نفسانیہ مرنے کے بعد اس کی جنت یا دوزخ ہین، اگر اچھے ملکات ہین تو نفس کو سرور حاصل ہوگا، یہ جنت ہے، اور اگر برے ہین تو اس کو افسوس و حسرت و ندامت ہوگی اور ہمیشہ کڑھتا رہیگا، یہ اُس کی دوزخ ہے،

روزے کہ جزاے ہر صفت[1] خواہد بود ۔۔۔ قدرِ تو بقدرِ معرفت خواہد بود
در حسن صفت کوش کہ در روزِ جزا ۔۔۔ حشرِ تو بصورتِ صفت خواہد بود

---

[1] یہ رباعی مطبوعاتِ کاویانی و ونیفیلڈ و گلزارِ حسنی وکارخانۂ محمدی بمبئی اور نسخۂ قلمی دلیسنہ مین موجود ہے، مگر بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین چوتھے مصرع کا پہلا لفظ "شر" ہے جو بے معنی ہے، کاویانی، ونیفیلڈ اور دلیسنہ مین یہ لفظ حشر ہے جو صحیح ہے، مگر ونیفلڈ، دلیسنہ اور بمبئی کے نسخون مین پہلے اور چوتھے مصرعون کا قافیہ ایک ہے، یعنی "صفت" شاید اہلِ فن کو اس مین کچھ عذر ہو، کاویانی نسخہ مین یہ مصرع اس طرح ہے، جس سے وہ عیب جاتا رہتا ہے، ع

"فردا کہ جزاے شش جہت خواہد بود"

مگر معنی مین تکلف پیدا ہو جاتا ہے، شاید کہ "شش جہت" کے بجاے "ہر جہت" زیادہ بامعنی ہو، مجموعۂ منتخباتِ اشعار دار المصنفین مین بھی "شش جہت" ہے، مگر اُس مین یہ رُباعی محقق طوسی کے نام سے لکھی ہے، اور اس کا پہلا مصرع یون ہے، "فردا کہ حسابِ شش جہت خواہد بود"

رسالۂ کلیات الوجود مین وہ اپنا حکیمانہ اخلاقی نظریہ ان لفظون مین پیش کرتا ہے،

"اکنون چون ما شریفترین چیزے در آخر نفس و عقل یافتیم، معلوم شد کہ ابتدا ہمان باشد و مردم چون ابتدا و انتہا را بدانست باید کہ نزدیک او درست شود کہ نوعِ عقل و نفس را جنس نفس و عقل یکیست واین دیگر ارباب متوسط است و از او بیگانہ و از ایشان بیگانہ، پس باید کہ آہنگ بجنس خویش بود، تا از ہم گوہران (؟) خود دور نماند، زیرا کہ عذابِ مقیم باشد"

مقصود یہ ہے کہ مبدءِ اول سے قریب عقل ہے، اور ہر عقل کے لیے نفس ہے، تو نفوس عقول سے اور عقول اپنے مبدءِ اول یا علتِ اولی یعنی خالق سے کمال مین مشابہت رکھتے ہین، اس لیے انسانون کو کمال مین عقولِ فلکی

برترز سپہر خاطرم روز نخست | لوح و قلم و بہشت و دوزخ می جست
پس گفت مرا معلم از رائے درست | لوح و قلم و بہشت و دوزخ با تست

اسی لیے ظاہری بہشت کی طلب اور ظاہری دوزخ کے ڈر سے کسی کام کو کرنا حماقت ہے،

در صومعہ و مدرسہ و دیر و کنشت | ترسندۂ دوزخ اند و جویائے بہشت
آنکس کہ ز اسرار خدا باخبرست | زین تخم در اندرون دل ہیچ نہ کشت

"اسرار خدا" سے مقصود اسکی جمالی صفتین ہین، یعنی اس کا رحم و کرم، اور مغفرت و بخشش،

چنانچہ انھین معنی مین اسکی یہ رباعی ہے،

با رحمت تو من از گنہ نااندیشم | با توشۂ تو زرنج رہ نااندیشم
گر لطف تو ام سفید رو گرداند | یک ذرہ ز نامۂ سیہ نااندیشم

(وینفیلڈ و کاویانی دبمبئی)

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲۹) سے مشابہت حاصل کرنی چاہیئے، جس طرح عقول فلکی اپنے مبدء اول کے بالطبع مشابہ ہین اسی مشابہت کمال کے حصول کا نام جنت، اور اس سے دوری کا نام عذاب ہے،

خیام کی شراب

خواجہ حافظ کی طرح دنیا مین کتنے خوش قسمت بادہ پرست ہین، جنکی شراب کو لوگون نے شراب معرفت سمجھا ہے، لیکن ایک بدقسمت خیامؔ ایسا ہے کہ اُسکی شراب کو دوست و دشمن سب ہی بھٹی والی شراب سمجھتے ہین، اور انھون نے یہ تصور کیا ہے کہ وہ ایک رندِ میخوار تھا، جو ہمیشہ مست و سرشار رہتا تھا، جس کے ادھر اودھر ٹوٹی صراحی اور پھوٹے پیالون کے ٹکڑے پڑے رہتے تھے، مگر کیا واقعہ ایسا ہی ہے ؟

ہر چند کہ اسمین کوئی کلام نہین کہ اس زمانہ کے سلاطین اور امراء، بلکہ بعض اہل علم بھی چھپکر شراب پیتے تھے[1] اور اسکی صورت یہ تھی کہ اہل عراق کی فقہ اور مذہب حنفی مین نبیذ یعنی وہ افشردہ جس مین ہنوز نشہ اور سُکر نہ پیدا ہوا ہو مثل شربت کے اُس کا پینا جائز ہے، سلجوقی سلاطین جو عموماً سخت حنفی تھے[3] وہ بھی اس قسم کی بے نشہ شراب کو پینا حلال سمجھتے تھے، لیکن سعدی جیسے تجربہ کار کے بقول،

---

[1] ذکریا تبریزی شارح حماسہ کا واقعہ تراجم مین مذکور ہے،
[2] اسی زمانہ مین ابو سلیمان محمد بن طاہر سجستانی جس کی کتاب صوان الحکمۃ مشہور ہے اس کے حال مین شہرزوری نے لکھا ہے، وکان یتناول من الشراب المختلف علی مذھب ابی حنیفۃ لکونہ حنفیاً [3] راحۃ الصدور راوندی [illegible]

پیچیم بیضۂ چو سلطان ستم روا دارد
زنند لشکریانش ہزار مرغ بہ سیخ

امراء اور اہل دربار اس بے نشہ شربت سے نشّی شراب کے دور تک پہنچ جاتے تھے، عموماً منادمت یعنی سلطانی مصاحبت کے فن پر جو کتابیں لکھی گئی ہین، اُن مین شراب نوشی کے اصول و قواعد بھی لکھے گئے ہین، امیر کیکاوس نے (۴۷۵ھ مین) اپنے قابوس نامہ مین جو اپنے بیٹے کے لیے نصیحت کے طور پر لکھی ہے، جہان فرزند دلبند کو اور باتین سکھائی ہین شراب نوشی کے آداب بھی بتائے ہین، خود خیام کی طرف اسی قسم کی جو کتاب نوروزنامہ کے نام سے منسوب ہے، اُس کے چودھوین باب مین شراب نوشی پر ایک مستقل فصل ہے، ذخیرۂ خوارزمشاہی جو سلطان علاؤالدین خوارزم شاہ (۵۶۸ھ تا ۵۹۶ھ) کے لیے لکھی گئی ہے اُس کے مقالۂ چہارم، بحث اوّل، کتاب سوم مین "غرض خردمندان در شراب" کے عنوان سے ایک پوری فصل ہے، سلطان کیخسرو سلجوقی کے عہد مین ۶۰۱ھ مین ابوبکر محمد بن علی راوندی نے راحۃ الصدور و آیۃ السرور کے نام سے سلجوقیون کی جو تاریخ لکھی ہے، اُس کے آخر مین (ص ۴۱۶-۴۲۸ گب) فصل فی الشراب بیان تحلیل و تحریم خمر، بیان تحلیل مثلث و مصنف و اشعار در وصف شراب، و منفعتہا، و مضرتہاے شراب کا بیان ہے،

خود خیام کی زندگی مین عربی کے مشہور ادیب و عالم ابوالحسن علی بن حسن باخرزی، (المتوفی ۴۶۷ھ) نے دمیۃ القصر و عصرۃ اہل العصر کے نام سے شعراء کا جو تذکرہ لکھا ہے، اس مین جام و بادہ کی بزم رنگین کے اکثر منظر سامنے سے گذرتے ہین، حالانکہ وہ نظام الملک جیسے

متقی وزیر کے لیے لکھی گئی ہے، باخرزی اس کتاب مین اپنے ایک عزیز دوست محمد بن ابی نصر شاعر کا ذکر کرتا ہے، جو اُس کو اپنی لخت جگر اولاد کی طرح پیارا تھا اور جو اس کا "قرینی علی الشراب" ہم پیالہ بھی تھا، ایک دفعہ کا واقعہ ہے کہ

ودارت فی المجلس کاس متلاطمة	اور مجلس مین اُن موجین مارنے والے پیالون
الامواج، مائیة الجوهر ناریة	کا دور ہوا جنکا جوہر آبی اور مزاج آتشین تھا
المزاج، فتبادرتها جماعة الشرب	تو پینے والون کی جماعت نے اُن پر جھپٹا مارا،
وجعلوا نعالهم اقراط الانامل	اور اپنے جوتون کو اپنی انگلیون کی بالیان
بدار الی الباب ومد الیها	بنا کر یعنی جلدی مین جوتے ہاتھ مین لیکر
راحته وقرع بها جبهته و	دروازہ کی طرف جھپٹکر بھاگے، لیکن یہ شخص
عمر بطول مقامه فی المجلس	اُسی طرح بیٹھا رہا، اُس نے اپنا ہاتھ بڑھایا
جنبته، فقلت	اور اُس پیالہ سے اپنی پیشانی ٹھونکی، اور مجلس
	مین دیر تک بیٹھکر اپنے پہلو کو آباد کیا، تو مین نے

یا حبذا الکاس لا یستطیع حاملها — یمشی ولا اشجع الشراب یقربها

ہاے وہ پیالہ جس کا اٹھانے والا اب چل نہین سکتا — اور بہادر سے بہادر پینے والا بھی اُسکے قریب نہین جا سکتا

اس واقعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شراب کی اس عمومیت اور کثرت کے باوجود لوگ چھپکر پیتے تھے اور اظہار سے ڈرتے تھے، یہ عین خیام کے عہد کا واقعہ ہے، ابوبکر راوندی کی راحة الصدور سے معلوم ہوتا ہے کہ اسکے عصر (سنہ ۵۹۹ھ ۱۲۰۲ء) کے پس و پیش زمانہ مین شراب

کی مدح و توصیف مین اس کثرت سے شعر کہے گئے تھے کہ

"و در وصفِ شراب ہیچ بابے نہ گذاشتند تا بدانجا کہ در وصف ظرفہائے آن تبازی و پارسی شعرہا گفتہ اند" (صفحہ ۴۲۵ گب)

خیام کے کمسن معاصر حکیم سنائی (المتوفی ۵۴۵ھ) کے ایک بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے زمانہ مین شراب نوشی گویا حکیم و فلسفی ہونے کی سند تھی، سنائی نے خراسان کے قاضی محمد بن منصور کی مدح مین جو ترکیب بند لکھا ہے، اسمین قاضی القضاۃ خراسان کی زبان سے یہ کہلوایا ہے کہ اے سنائی تم حکیم بھی نہین، اگر حکیم ہوتے تو شراب پیتے، سنائی جواب مین کہتے ہین کہ اگر مین مست شراب ہو کر حکمت پاؤن تو بے عقل گدھا کیون نہ بنجاؤن، اس حکمت پر خاک پڑے جو شراب کے بغیر ٹھہر نہ سکے، شعر یہ ہین،

و آنکہ گفتی کہ در تو ہیچ حکمت نیست زانک	چون حکیمانت نہ بینم ساعتی مست و خراب
گویم او را بل کہ تا من خر نبوم بس بیخرد	خاک بر سر حکمتی را کو نپاید بے شراب

(کلیات سنائی، مطبوعہ بمبئی، صفحہ ۱۳۱)

لیکن حقیقت مین یہ ریاکار حکیمون کا طریقہ تھا، ورنہ حقیقی حکیمون نے ہمیشہ شراب خواری کو بیخردی اور عقل فروشی سے تعبیر کیا ہے، اور اس سے کلیۃً پرہیز کیا ہے، ابو العلا معری المتوفی ۴۴۹ھ جو پانچوین صدی کا بہت بڑا زاہد و حکیم تھا، اور عربی مین رباعیات کی طرح لزومیات کا بانی ہے، جنمین خیام کی طرح اُس نے اپنے حکیمانہ اور فلسفیانہ خیالات ظاہر کئے ہین، اُس نے اپنے اشعار مین ہمیشہ اسکی ہجو اور مذمت کی ہے،

بہرحال چونکہ آب و ہوا اور ساری فضا مین شراب کا نشہ بھرا تھا، اس لیے زاہد و عابد اور عالم و فاضل سے لیکر رند و آزاد تک اگر شراب پیتا نہ تھا تو شراب بولتا ضرور تھا، اور گل و بلبل کی طرح شراب و جام بھی تشبیہات و استعارات کا ضروری جزو بنگئے تھے، اسلامی شاعری کی ترکیب مین شراب کی آمیزش اس طرح ہوئی کہ بنی امیہ کے دربار مین بعض عرب عیسائی شعراء داخل تھے، ان مین مشہور نام اخطل کا ہے، یہ شراب پیتے بھی تھے اور شراب کے مضامین بھی نظم کرتے تھے، بنو عباس کا دور آیا تو یہ رنگ اور تیز ہوگیا، اور خصوصیت کیساتھ ہارون الرشید کے درباری شاعر ابونواس نے خمریات کی بنیاد ڈالی، اُس کے خمریہ اشعار آج تک وہی اثر رکھتے ہین، فارسی شاعری اسی زمانہ مین پیدا ہوئی اس لیے اُس کو تو گھٹی ہی مین شراب ملی چنانچہ آج تک فارسی شاعری اس نشہ سے چور ہے، کبھی وہ شراب معرفت تھی، کبھی مے محبت بنی، اور آج بادۂ وطن ہے، وہ لوگ جنھون نے شراب کبھی چھوئی بھی نہین، جب شعر کہنے لگتے تھے تو کم از کم لفظون مین اس کا خیالی لطف ضرور اٹھا لیتے تھے، یہان تک کہ بارھوین صدی ہجری کے اقراری بادہ نوش شاعر غالب کو یہ کہنا پڑا:

ہرچند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو ۔۔۔ بنتی نہین ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

زاہد مرتاض سلطان ابوسعید ابوالخیر، جو یقیناً اس کے مزہ تک سے واقف نہ تھے، انکی زبان مین بھی کبھی کبھی اس کا لطف ملتا ہے، کہتے ہین،

زان مے کہ عزیز جانِ مشتاقان ست (رباعی لاہور ۴۸) ۔۔۔ یک جرعہ بصد ہزار جان نتوان یافت
زان مے خوردم کہ روح پیمانۂ اوست ۔۔۔ زان مست شدم کہ عقل دیوانۂ اوست

(ایضاً ۴۴)

گر سبحۂ صد دانہ شماری خوب است (کریمی لاہور ۵۴) در جام مے از کف نگذاری خوب است

راہیست ز کعبہ تا بمقصد پیوست از جانب میخانہ رہ دیگر ہست

امارہ میخانہ ز آبادانی (" " ۴۳) راہیست کہ کاسہ می رود دست بدست

اسی طرح اور دوسرے سخنگو صوفیانِ صافی کے میکدۂ سخن مین بھی یہ جوشِ مستی نظر آتا ہے، اس سبب سے یہ فیصلہ مشکل ہے کہ خیام جس شراب کا متوالا تھا وہ کونسی شراب ہے، اس کے ساتھ اس مقدمہ کو بھی شامل کیجئے کہ خیام کے جس قدر قدیم اور مستند سوانح نگار ہین اُن مین سے کسی نے خیام کی بادہ پرستی و میخواری کا ذکر کیا معنی اشارہ تک نہین کیا ہے، یہانتک کہ کاتب اصفہانی قفطی اور ابن دایہ جو خیام کے دشمن تھے، اور جنھون نے اس پر الحاد و طبیعت پرستی کا الزام لگایا ہے، انھون نے بھی اسکے اس "وصف" کا تذکرہ نہین کیا ہے، اب صرف رباعیات کے حوالہ سے جن کی نسبت اور تعیین بہت کچھ مشکوک ہے، اُس کو بادہ نوش کہنا مشکل ہے، اُس کی رباعیون کی صحت کا اگر یقین بھی کر لیا جائے، تو بھی یہ عامیانہ خیال درست نہین کہ اسکی ہر رباعی مین شراب سے وہی "تلخوش" مراد ہے، جو صوفیون کے محاورہ مین "ام الخبائث" ہے، اس لیے اسکی ہر اس رباعی کو جس مین بادہ و جام و ساقی کا ذکر ہے، تنہا شراب خانہ خمار نہین کہہ سکتے،

خیام کے میکدۂ سخن مین شراب کی جتنی بوتلین ہین، صاحب ذوق کی نظر اندازہ کرتی ہے کہ وہ یکسان نوعیت کی نہین ہین، اسکی خمریہ رباعیان عموماً حسب ذیل چار عنوانون پر منقسم ہین، چنانچہ ہم ذیل مین اُن تمام رباعیون کو جو خیام کیطرف منسوب ہین صحیح مانکر اُنپر اس حیثیت سے ایک نظر ڈالتے ہین

شراب عاریت | سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ مجموعۂ رُباعیاتِ خیام میں جو خمریہ رُباعیاں ہیں کیا وہ حقیقت میں اسی "بدمست" شاعر کی ہیں؟ جب تک یہ فیصلہ نہ ہو، وہ اس جرم کا مجرم نہیں قرار پا سکتا۔ "آوارہ گرد رُباعیات" جو خیام اور دوسرے شعراء کے مجموعوں میں یکساں ملتے ہیں اور اُن کی اصلی ملکیت کا فیصلہ اب کسی عدالت سے نہیں ہو سکتا اُن کی تعداد گو سَو سے زیادہ ہے، مگر اُن کو اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اُن کی بڑی تعداد خمریات کی ہے، یہ "مُفت کی شراب" خیام کے خمکدہ میں آکر کیونکر شامل ہوگئی؟ یہ معما حل طلب ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جس کسی کو شراب کی کوئی گرم رباعی ملی، اُس نے وہ پیالہ خیام کے میکدہ میں لا کر رکھدیا، چنانچہ خیام کے خمریات میں تینتیس سے زیادہ ایسی رباعیاں شامل ہیں، جنکی نسبت مشکوک، اور ملکیت مجہول ہے،

زوکووسکی نے خیام کی (۸۲) مشکوک آوارہ گرد رُباعیاں جمع کی ہیں، اُن میں (۳۳) رُباعیاں، یعنی قریبًا نصف حصہ خمریات سے متعلق ہیں، یہ رُباعیاں مختلف شعراء کی طرف نسبت رکھتی ہیں، اور باایں‌ہمہ یہ سب خیام کے نامۂ اعمال میں داخل کردیگئی ہیں اور وہ حسب ذیل ہیں،

آمد سحری ندا ز میخانۂ ما	۱	کے رند خراباتی دیوانۂ ما
برخیز کہ پُر کنیم پیمانہ ز می		زان پیش کہ پُر کنند پیمانۂ ما
چون عہدہ نمی شود کسی فردا را	۲	حالی خوش کن تو این دل شیدا را
می نوش بنور ماہ، ای ماہ کہ ماہ		بسیار بگردد و نیابد ما را
عاشق ہمہ سال مست و شیدا بادا	۳	دیوانہ و شوریدہ و رسوا بادا

در هشیاری غصهٔ هر چیز خوریم — چون مست شویم، هر چه بادا بادا

۴

ماییم نهاده سر بفرمان شراب — جان کرده فدای لب خندان شراب

هم ساقی ما حلق صراحی در دست — هم بر لب ساغر آمده جان شراب

۵

امروز که نوبت جوانی من است — می نوشم ازان که کامرانی من است

عیبش مکنید ازانکه تلخ است خوش است — تلخ است ازان که زندگانی من است

۶

می در کف من نه که دلم در تابست — وین عمر گریزپای چون سیمابست

برخیز که بیداریِ دولت خوابست — برخیز که آتشِ جوانی آبست

۷

می خوردنِ من نه از برای طربست — نز بهرِ فساد و ترکِ دین و ادبست

خواهم که ز بیخودی برآرم نفسی — می خوردن و مست بودنم زین سببست

۸

ابر آمد و باز بر سر سبزه گریست — بے بادهٔ ارغوان نمے نتوان زیست

این سبزه که امروز تماشاگه ماست — تا سبزهٔ خاکِ ما تماشاگه کیست

۹

چون بلبل مست راه در بستان یافت — روی گل و جام باده را خندان یافت

آمد بزبانِ حال در گوشم گفت — دریاب که عمر رفته را نتوان یافت

۱۰

مهتاب بنور دامنِ شب بشکافت — می خور که دمی چنین نه بتوانی یافت

خوش باش و براندیش که مهتاب بسے — اندر سر خاک یک بیک خواهد تافت

۱۱

من می خورم و هر که چو من اهل بود — می خوردن او نزد خدا سهل بود

می خوردن من حق ز ازل می دانست — گر من نخورم علمِ خدا جهل بود

حالِ گل و مل باده پرستان دانند ۱۲ نه تنگدلان و تنگدستان دانند
از بیخبری بیخبران معذورند ذوقیست درین شیوه که مستان دانند

زان پیش که نامِ تو ز عالم برود ۱۳ می خور که چو می رسد بدل غم برود
بگشای سرِ زلف بتی بند ز بند زان پیش که بند بندت از هم برود

عمرت تا کی بخود پرستی گذرد ۱۴ یا در پیِ نیستی و هستی گذرد
می نوش که عمری که اجل در پیِ اوست آن به که بخواب یا بمستی گذرد

گویند بهشت و حورِ عین خواهد بود ۱۵ وانجا می ناب و انگبین خواهد بود
گر ما می و معشوق پرستیم رواست آخر نه بعاقبت همین خواهد بود

می خور که ز دل کثرت و قلت ببرد ۱۶ واندیشهٔ هفتاد و دو ملت ببرد
پرهیز مکن ز کیمیائی که ازو یکمن بخوری هزار علت ببرد

میخواره اگر غنی بود عور شود ۱۷ وز عربدهٔ اش جهان پر از شور شود
در حقهٔ لعل از آن زمرد ریزم تا دیدهٔ افعیِ غمم کور شود

هان تا ننهی بر تنِ خود غصه و درد ۱۸ تا جمع کنی سیم سفید و زر زرد
زان پیش که گردد نفس گرمِ تو سرد با دوست بخور که دشمنت خواهد خورد

ایام جوانی است شراب اولی تر ۱۹ با خوش پسران بادهٔ ناب اولی تر
این عالمِ فانی چو خرابست به آب از باده در او مست و خراب اولی تر

آن لعل در آبگینهٔ ساده بیار ۲۰ وان محرم و مونس هر آزاده بیار

چون میدانی که عالمی آمده خاک بادیست دو روز بگذرد، باده بیار

بر روی گل از ابر نقابست هنوز ۲۱ در طبع دلم میل شرابست هنوز
در خواب مرو چه جای خوابست هنوز جانا می خور که آفتاب است هنوز

کردیم دگر شیوهٔ رندی آغاز ۲۲ تکبیر همی زنیم بر پنج نماز
هر جا که صراحیست ما را بینی گردن چو صراحی سوی آن کرده دراز

هین صبح دمید و دامن شب شد چاک ۲۳ برخیز و صبوح کن چرائی غمناک
می نوش دلا که صبح بسیار دمد او روی بما کرده و ما روی بخاک

آن به که بجام باده دل شاد کنیم ۲۴ وز آمده و گذشته کم یاد کنیم
وین عاریتی روان زندانی را یک لحظه ز بند عقل آزاد کنیم

در پای اجل چو من سرافگنده شوم ۲۵ در دست اجل چو مرغ پرکنده شوم
زنهار گلم بجز صراحی مکنید باشد که ببوی می دمی زنده شوم

صبح است دمی بر می گلرنگ زنیم ۲۶ وین شیشهٔ نام و ننگ بر سنگ زنیم
دست از امل دراز خود باز کشیم در زلف دراز و دامن چنگ زنیم

من باده خورم ولیک مستی نکنم ۲۷ الا بقدح دراز دستی نکنم
دانی غرضم ز می پرستی چه بود تا همچو تو خویشتن پرستی نکنم

هر گه که درین سبز طربناک شویم ۲۸ مانندهٔ سبز خنگ افلاک شویم
با سبز خطان سبز خورم در سبزه زان پیش که زیر سبزه در خاک شویم

آن جسم پیالہ بین بجان آبستن ۲۹ ہچون بہمنی بار غوان آبستن
نی نی غلطم بباده از غایت لطف آبیست بآتش روان آبستن

ساقی می خوشگوار بر دستم نہ ۳۰ وان بادہ چون نگار بر دستم نہ
آن می کہ چو زنجیر بہ پیچید بہم دیوانہ و ہوشیار بر دستم نہ

افتاد مرا با می و مستی کاری ۳۱ خلقم بچہ میکند ملامت باری
ای کاش کہ ہر حرام مستی کردی تا من بجہان ندیدمی ہشیاری

ای گل تو بروی دلربا می مانی ۳۲ وی مل تو بلعل جانفزا می مانی
ای بخت ستیزہ گار ہر دم با من بیگانہ تری و آشنا می مانی

شمع است و شراب و ماہتاب ای ساقی ۳۳ شاہد بینی چو لعل ناب ای ساقی
از خاک بگو این دل پر آتش را بر باد مدہ بیار آب ای ساقی

یہ تمام رُباعیان خیام کے میخانہ کی سب سے زیادہ تیز و تند شراب ہین، مگر جب اُن کا خیام کی طرف انتساب تحقیقات سے تمامتر مشکوک ثابت ہوتا ہے، تو اُن سے جو ہلکی ہین، اُن کی نسبت کسی کو کیا وثوق ہو سکتا ہے،

خیام کی شراب عاریت کی ایک دوسری قسم بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ اسکی ایک ہی رباعی کی مختلف عبارتین ہین، ایک بالکل سادہ "و معصوم" ہے، مگر اسی کے دوسرے نسخہ مین شراب کی آمیزش کر دی گئی ہے، اب نہین معلوم کہ غریب خیام کا اصلی خیال کون ہے ہملوئہ کادیانی نسخہ مین ایک رُباعی ہے،

صحرا رخ خود با بر نوروز بشست | برخیز بجام بادہ کن عہد درست
با سبزہ خطی بسبزہ زاری می خور | بریاد کسی کہ سبزہ از خاکش رست

یہ مطبوعات بمبئی میں یون ہے،

صحرا رخ خود ز ابر نوروزی شست ۲ | این دہر شکستہ دل بہ توگشت درست
ہین سبزہ خطی و سبزہ زاری و مئ | ای بیخبرا کہ سبزہ از خاک تورست

پھر یہی رباعی دلینہ کے قلمی نسخہ مین ایک اور طرح سے بھی ہے،

صحرا رخ خود با بر نوروز بشست ۳ | وین دہر شکستہ دل بتوگشت درست
ہین سبزہ خطی بسبزہ زاری می بین | ای بیخبر از سبزہ کہ از خاک برست

غور کیجئے کہ پہلی قرأت مین "جام بادہ" اور کسی "سبز خط" کے ساتھ کسی "سبزہ زار" مین مصروف مے نوشی" ہونے کی تعلیم ہے، تاکہ اس مرحوم مرنے والے کی یاد آئے، جسکی خاک سے یہ سبزہ اگا ہے، دوسری مین ابر نوروز سے صحرا کے منھ دھل جانے اور دہر کی دل شکستگی کے دور ہو جانے کا گو ذکر ہے، مگر نتیجہ مین صرف سبزہ زار اور "سبزہ خط" اور "مئ" کے نام رہ گئے ہین، نوشا نوش اور گرمی جوش کا ذکر نہین، اور تیسری مین ان مین سے کچھ نہین بچا، اور مضمون سراسر فنا و انقلاب حوادث کی تصویر ہے، اب کون کہہ سکتا ہے کہ حکیم خیام نے اصل مین کیا کہا تھا، اور بادہ پرستون نے اس کو کیا کر دیا،

شراب اخلاص | خیام کی دوسری قسم کی شراب، اخلاص کی بوتل مین بند ہے، چونکہ زہاد و عباد کے

نزدیک بادہ و می، رندی و اوباشی کی علامت سمجھی جاتی تھی، اور یہ زہاد و عباد تمامتر تلبیس و مکر و زور و فریبِ خلق مین مبتلا رہتے تھے، اس لیے صوفی شعرا مین یہ رسم سی ہو گئی تھی کہ رندی کے ان ظاہری لوازم، جام و ساغر و بادہ کو اخلاص اور باطنی نکوکاری کے معنون مین، اور تسبیح و سجادہ و دستار کو جو زہاد و عباد کی ظاہر فریب علامات ہین، تلبیس و نفاق کے معنون مین بولین خیام کی بھی بہت سی رباعیون مین یہی شراب بھری ہے،

۱

ما افسرِ جان و تاجِ کے بفروشیم
دستارِ قصب ببانگِ نے بفروشیم
تسبیح کہ پیکِ لشکرِ تزویر است
ناگاہ بیک جرعۂ مے بفروشیم

۲

تا بتوانی میل بر ندان می کن
بنیادِ فساد و مکر ویران می کن
بشنو سخنانِ عمرِ خیامی
می میخور و رہ میزن و احسان می کن

۳

دل فرق نمی کند ہمی دانہ ز دام
رائیش بسجد ست و رائیش بجام
با این ہمہ ما و می و معشوق مدام
در میکدہ پختہ بہ کہ در صومعہ خام

۴

با تو بخرابات اگر گویم راز
بہ زانکہ بمحراب کنم بے تو نماز
ای اوّل و آخرِ خلقان ہمہ تو
خواہی تو مرا بسوز و خواہی بنواز

۵

سنت مکن و فریضہا را بگذار
وین لقمہ کہ داری ز کسان باز مدار
غیبت مکن و دلِ کسے را مآزار
در عہدۂ آن جہان منم، بادہ بیار

۶

آنانکہ اساسِ کار بر زرق نہند
آیند و میانِ جان و تن فرق نہند
بر فرق نہم خروسِ می را پس ازین
گر ہیچ خروسِ ارّہ بر فرق نہند

آنہا کہ خشنودہ بنبیذ ناب اند ۷ وآنہا کہ بشب ہمیشہ در محراب اند
بر خشک کسی نیست ہمہ در آب اند بیدار یکیست، دیگران در خواب اند

یہ کل رباعیان بوڈلین نسخہ سے ہین،

عمریست کہ مداحی می ورد منست ۸ واسباب می است انچہ در گرد منست
زاہد اگر استاد تو عقل است اینجا خوش باش کہ استاد تو شاگرد منست

(دلپسند)
عقل سے مراد ہشیاری ہے، یعنی زاہد کو اگر اپنی ہشیاری اور عدم مستی پر ناز ہے، جو اسکی استاد ہے تو ہم رندون کے نزدیک عقل و ہشیاری بیکار چیز ہے، وہ ہماری شاگرد ہے، یعنی زاہد کو اگر اپنی ہشیاری پر ناز ہے تو ہم کو اپنی سرمستی پر،

یکجرعۂ می ز ملک کاؤس خوش است ۹ وز تخت قباد و ملکت طوس خوش است
ہر نالہ کہ عاشقی برآرد بسحر از نعرۂ زاہدان سالوس خوش است (دلپسند)

می خوردن و گرد نیکوان گردیدن ۱۰ بہ زانکہ بزرق زاہدی ورزیدن
گر عاشق و مست دوزخی خواہد بود پس روے بہشت کس نخواہد دیدن (کاویانی)

خشت سر خم ز ملکت جم خوشتر ۱۱ بوی قدح از غذای مریم خوشتر
آہ سحری ز سینۂ خماری از نالۂ بوسعید و ادہم خوشتر (")

ننگے است بنام نیک مشہور شدن ۱۲ عارست ز جور چرخ رنجور شدن
خمار بوی آب انگور شدن بہ زانکہ بزہد خویش[1] مشہور شدن (")

[1] اس رباعی کے قافیے مشکوک معلوم ہوتے ہین،

من بادہ خورم ولیک مستی نکنم ۱۳ الا بقدح دراز دستی نکنم
دانی غرضم زمی پرستی چہ بود تا ہمچو تو خویشتن پرستی نکنم

ای مفتی شہر از تو پر کار تریم ۱۴ با این ہمہ مستی از تو ہشیار تریم
تو خون کسان خوری ما خون رزان انصاف بدہ کدام خونخوار تریم

ما خرقۂ زہد در سر خم کردیم ۱۵ وز خاک خرابات تیمم کردیم
باشد کہ درون میکدہ دریابیم عمری کہ درون مدرسہ گم کردیم

تا چند ملامت کنی ای زاہد خام ۱۶ ما رند و خراباتی و مستیم مدام
تو در غم تسبیح و ریا و تلبیس ما با می و مطربیم و معشوقہ بکام

از بادہ شود تکبر از سر ہا کم ۱۷ وز بادہ شود کشادہ بند محکم
ابلیس اگر ز بادہ خوردے یکدم کردی دو ہزار سجدہ پیش آدم

بادۂ حقیقت — خیام کے پیالہ مین ایک تیسری شراب بھی نظر آتی ہے، جس کا نام "بادۂ حقیقت" ہے، وہ شراب کو غیر مرئی و غیر محسوس حقیقت، روح حق، جذبۂ روحانی، اور معرفت قلب کے معنون مین بھی استعمال کرتا ہے، وہ لوگ جو خیام کی ہر شراب کو یہی دنیا کی مکدر شراب سمجھتے ہین، وہ ذرا اس مئی صافی پر ایک نظر ڈالین کہ کیا یہ شراب ظاہری طور سے پی بھی جا سکتی ہے، اُسکا مجاز خود اسکی حقیقت کا پردہ کھول رہا ہے،

قرآن کہ مہین کلام خوانند اورا ۱ گہ گاہ، نہ بر دوام خوانند اورا
در خط پیالہ آیتے ہست مقیم کاندر ہمہ جا مدام خوانند اورا

اس رباعی کی بنیاد گو "مدام" کے ایہام لفظی پر قائم ہے، جس کے معنی ہمیشہ کے بھی ہین، اور شراب کے بھی ہین، اسی طرح "خوانند" کے معنی پڑھنے کے بھی ہین اور نام لینے کے بھی ہین، پیالہ مین شراب کے پیمانہ کے لیے خط یعنی نشانات بنے رہتے تھے، تاکہ ہر خط سے شراب کی مقدار کا اندازہ ہوسکے، اور پینے والا اندازہ سمجھکر پیے، اب اس مطلب مین کہ قرآن جس کو لوگ "کلام پاک" کہتے ہین، لوگ اُس کو کبھی کبھی پڑھتے ہین، ہمیشہ نہین، لیکن شراب کے پیالہ مین جو خط ہے اُس مین ایک آیت ہے، جس کو لوگ "مدام" پڑھتے ہین، یا وس کو "مدام" (شراب) کہتے ہین، ظاہر ہے کہ کوئی ندرت نہین، اور نہ یہ ضلع جگت حکیم خیام کے کہنے کی چیز ہے، اس رُباعی کا مطلب اس سے بالکل الگ اور بہت بلند ہے، شراب اگر شراب معرفت ہے تو پیالہ عارف کا دل ہے، کہتا یہ ہے کہ قرآن ایسا کلام الٰہی ہے جس کو لوگ کم پڑھتے ہین، مگر عارف کے سینہ مین جو صحیفۂ دل ہے جسمین آیت الٰہی ہمیشہ کے لیے مقیم ہے اسکو ہر جگہ آسانی کے ساتھ ہر شخص پڑھ سکتا ہے،

می خور کہ ز تو کثرت علت ببرد ۲ واندیشۂ ہفتاد و دو ملت ببرد
پرہیز مکن ز کیمیاے کہ ازو یک جرعہ خوری ہزار علت ببرد

"علت" دو معنون مین آتا ہے، ایک سبب کے معنی مین، اور دوسرے بیماری کے معنی مین، پہلے مصرع مین سبب مراد ہے اور چوتھے مین بیماری، ظاہر ہین کو دنیا مین ہزارون متفرق اسباب و علل کارفرما نظر آتے ہین، مگر ایک عارف کو صرف اس کثرت مین بھی وحدت نظر آتی ہے، علل و اسباب کی کثرت مین بھی اُس کو حقیقی اور اصلی علۃ العلل ایک ہی معلوم ہوتی ہے

اس کے سوا دوسرے اسباب و علل ثانوی، اور اسی ایک اصلی علۃ العلل (خداوند تعالیٰ) کے خود معلول و محکوم معلوم ہوتے ہین، اگر کسی کو یہ حقیقی علۃ العلل نظر آنے لگے، تو دوسرے ثانوی اسباب و علل جو عام لوگون کو اصلی معلوم ہوتے ہین محض فریب نظر آنے لگین،

ظاہر ہے کہ وہ شراب جس سے اس کثرتِ علل کا فریب کھل جائے، اور بہتر فرقون کے اختلافات مٹ جائین، اور اس کے ایک گھونٹ سے (شک و تذبذب) کی ہر بیماری دور ہوجائے کونسی شراب ہوسکتی ہے؟

زان می کہ حیاتِ جاودانی ست بخور ۳ سرمایۂ لذتِ جوانی ست بخور
سوزندہ چو آتش است، لیکن غم را سازندہ چو آبِ زندگانی ست بخور

وہ شراب جس سے "حیاتِ جاودانی" ملے، خانۂ خمار کی شراب نہین ہوسکتی، یہ صرف عرفان و عشق حقیقی کی شراب ہوسکتی ہے، جس کو کوئی پاکر حیاتِ جاودانی پاسکتا ہے، اور جو ہر فانی کے غم کو جلاکر، باقی کی مسرت جاوید بخش سکتی ہے،

ہر توبہ کہ کردیم شکستیم دگر ۴ برخود درِ نام و ننگ بستیم دگر
عیبم مکنید اگر کنم بے خودئے ز بادۂ عشق مست ہستیم دگر

اس مین تو اس بادۂ عشق کی صاف تصریح ہے،

من ظاہر نیستی و ہستی دانم ۵ من باطنِ ہر فراز و پستی دانم
با این ہمہ از دانشِ خود شرمم باد گر مرتبۂ ورائے مستی دانم

اس ادعائے علم کے ساتھ یہ اعترافِ جہل کسی مست کا کام ہے؟ یہ مستی بھی بادۂ انگور کا

نہین، شراب ظہور کا نتیجہ ہے،

یہ پانچ رُباعیان بوڈلین نسخہ کی ہین، دو اور رُباعیان وینہ کے نسخہ کی ہین اور بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین بھی موجود ہین،

آن بادہ کہ قابلِ صورہاست بذات ۶ گاہے حیوان می شود گاہے نبات
تاظن نبری کہ نیست گردی، ہیہات موصوف بذاتست اگر نیست صفات

سیال چیز کی خود کوئی شکل نہین ہوتی، جس ظرف مین رکھو وہی شکل پیدا ہو جائے گی، شرابِ سیال کو پیالہ، صراحی، جرہ، خم جس ظرف مین رکھو ویسی ہی صورت اختیار کریگی، اس تمہید کے بعد وہ کہتا ہے کہ وجودِ مطلق وہ شراب ہے جو مختلف صورتون مین جلوہ گری کی صلاحیت رکھتی ہے، یعنی وہی ایک وجودِ مطلق حیوان کے قالب مین حیوان، نباتات کے قالب مین نبات اور انسان کے قالب مین انسان بنجاتا ہے، عالم کے یہ گوناگون موجودات اُس کے صفات اور شیُون کے مختلف مظاہر ہین، اگر یہ مظاہر کُل کے کُل فنا بھی ہو جائین، تو بھی وجودِ مطلق فنا نہین ہو سکتا کہ وہ اپنی ذات کیساتھ آپ موصوف ہو کر قائم رہیگا،

روحی کہ منزہ است ز آلائشِ خاک ۷ مہمانِ تو آمدست از عالم پاک
میدہ تو بیادہ صبوحی مددش زان پیش کہ گوید انعطاللہ مساک
(کاویانی)

عالم بالا کی وہ پاک وصاف رُوح جو اس عالم ارضی مین انسانون کے پاس مہمان اُتری کیا اُس کی مہمان نوازی کسی خمار کے ہاتھون کی کچی ہوئی بادہ صبوحی سے ہو سکتی ہے، یا اُس بادۂ سحری سے جس کی مستی کا اُتار قیامت تک ممکن نہین،

کاویانی مین ہے،

ما عاشق و آشفتہ و مستیم امروز ۸ در کوئی بتان بادہ پرستیم امروز
از ہستی خویشتین بکلی رستہ پیوستہ بمحراب الستیم امروز

محراب الست مین بیٹھکر جو شراب پی جاسکتی ہے، وہ غور کیجئے کونسی ہوسکتی ہے؟

دوام بیخودی | خیام کی اکثر خمریات کا ماحصل، ہمارے سنجیدہ سرخوش غالب کے صرف ایک شعر مین ادا ہوسکتا ہے،

مے سے غرض نشاط ہے کس روسیاہ کو یک گونہ بیخودی مجھے دن رات چاہیئے

خیام کی اکثر خمریہ رباعیون کا مطلب یہ ہے کہ عالم کی کشاکش اور دنیا کے مصائب فلسفہ کے پیچیدہ شکوک، آخرت کے خوف، ہر چیز کا علاج، روحانی سرمستی، اور رضا بتقدیر کی شراب ہی کہ ہمارے غور و فکر اور جد و جہد سے کوئی ناقابل حل پیچیدگی حل ہوسکتی ہے، نہ آج کی مشکل دور ہوسکتی ہے، اور نہ کل کی مصیبت ٹل سکتی ہے، وہ خود کہتا ہے،

می خوردن من نہ از برای طرب است ۱ نز بہر نشاط و ترک دین و ادب است
خواہم کہ دمے زخویشتن باز رہم[۱] می خوردن و مست بودنم زان سبب است

دریاب کہ از روح جدا خواہی رفت ۲ در پردۂ اسرار خدا خواہی رفت
خوش باش ندانی زکجا آمدۂ می نوش ندانی کہ کجا خواہی رفت

---

[۱] موافق متن کاویانی برلن نمبر ۶۸، بمبئی گلزار حسنی مین اس کا تیسرا مصرع یون ہے، ع
"خواہم کہ بہ بیخودی برآرم نفسے"
نسخۂ ویسنہ مین دوسرے مصرع مین "نشاط" کی جگہ "فساد" ہے اور چوتھے مصرع مین بمبئی کی طرح "زان" کی جگہ "زین" ہے،

می خور که تنت بخاک در ذرّه شود ۳ خاکت پس ازان پیاله و جرّه شود
از دوزخ و از بهشت فارغ می باش عاقل بچنین خبر چرا غرّه شود

می ده که دل از پیش مرا مرهم اوست ۴ سودازدگان عشق را همدم اوست
پیش دل من خاک یکے جرعه به است از چرخ که کاسهٔ سر عالم اوست

چون عمر بسی رود چه بغداد و چه بلخ ۵ پیمانه چو پر شود چه شیرین و چه تلخ
می خور که پس از من و تو این ماه بسے از سلخ بغرّه آید از غرّه بسلخ

ماییم و می و مصطبه و تون خراب ۶ فارغ ز امید رحمت و بیم عذاب
جان و دل و جام و جامه پر درد شراب آزاد ز خاک و باد و از آتش و آب

در پردهٔ اسرار کسے را ره نیست ۷ زین تعبیه جان هیچ کس آگه نیست
جز در دل خاک هیچ منزلگه نیست می خور که چنین فسانها کوته نیست

می خور که بزیر گل بسے خواہی خفت ۸ بے مونس و بے حریف و بے همدم و جفت
زنهار بکس مگو تو این راز نهفت هر لاله که پژمرد نخواهد بشگفت

اندر ره عقل پاک می باید شد ۹ در چنگ اجل هلاک می باید شد
ای ساقی خوش لقا تو فارغ منشین آبے در ده که خاک می باید شد

این قافلهٔ عمر عجب می گذرد ۱۰ دریاب دمی که با طرب می گذرد
ساقی غم فردای حریفان چه خوری در ده قدح باده که شب می گذرد

زان پیش که بر سرت شبیخون آرند ۱۱ فرمای که تا بادهٔ گلگون آرند

تو زرنهٔ ای غافلِ نادان که ترا — در خاک نهند و باز بیرون آرند

هر جرعه که ساقیش بخاک افشاند — ۱۲ — در دیده گرم آتشِ غم بنشاند

سبحان الله تو باده می پنداری — آبی که ز صد درد دلت برهاند

برخیز و دوای این دلِ تنگ بیا — ۱۳ — آن بادهٔ مشکبوی گلرنگ بیار

اجزای مفرحِ غم ار می خواهی — یاقوت می و بریشم چنگ بیار

زان می که حیاتِ جاودانی ست بخور — ۱۴ — سرمایهٔ لذتِ جوانی است بخور

سوزنده چو آتش است لیکن غم را — سازنده چو آبِ زندگانی است بخور

تا کی ز ابد حدیث و تا کی ز ازل — ۱۵ — هنگامِ طرب شراب انیست بدل

بگذشت ز اندازهٔ من علم و عمل — هر مشکل را شراب گرداند حل

برخیزم و عزم بادهٔ ناب کنم — ۱۶ — رنگ رُخِ خود برنگِ عناب کنم

این عقل فضول پیشه را مشتی می — برروی زنم چنانک درخواب کنم

چون نیست مقام ما درین دیر مقیم — ۱۷ — بی ساقی و معشوق عذابیست الیم

تا کی ز قدیم و محدث ای مردِ حکیم — چون من رفتم جهان چه محدث چه قدیم

نتوان دلِ شاد را بغم فرسودن — ۱۸ — وقتِ خوشِ خود بسنگِ محنت سودن

کس غیب چه داند که چه خواهد بودن — می باید و معشوق و بکام آسودن

از درسِ علوم جمله بگریزی به — ۱۹ — واندر سرِ زلف دلبر آویزی به

زان پیش که روزگار خونت ریزد — تو خونِ صراحی بقدح ریزی به

۲۰
ای من در میخانه به سبلت رفته — ترک بد و نیک هر دو عالم گفته
گر هر دو جهان چو گوی افتد به کوی — بر من بجوی چو مست باشم خفته

۲۱
تا کی غم آن خورم که دارم یا نه — وین عمر بخوشدلی گذارم یا نه
پر کن قدح باده که معلوم نیست — کین دم که فرو برم برآرم یا نه

۲۲
تن در غم روزگار بیداد مده — ما را ز غم گذشتگان یاد مده
دل جز بسمن بری پری زاد مده — بی باده مباش و عمر بر باد مده

۲۳
ای دل تو باسرار معما نرسی — در نکتهٔ زیرکان دانا نرسی
اینجا بمی و جام بهشتی می ساز — کانجا که بهشت است رسی یا نرسی

۲۴
در ده می لعل لاله گون صافی — بگشای ز حلق شیشه خون صافی
کامروز برون ز جام می نیست مرا — یک دوست که دارد اندرون صافی

(بودلین)

۲۵
ای آمده از عالم روحانی تفت — حیران شده در چهار و پنج و شش و هفت
می خور که جز جوانی اندر گل خفت — کم خور غم عالمی که چون رفتی رفت

۲۶
ترکیب طبائع چو بکام تو دمیست — خوش باش اگر چه بر تو هر دم ستمیست
با اهل خرد نشین که اصل تن تو — گردی و شراری و نسیمی و نمیست

۲۷
می خوردن و شاد بودن آیین منست — فارغ بودن ز کفر و دین دین منست
گفتم بعروس دهر کابین تو چیست — گفتا دل خرم تو کابین منست

۲۸
می بر کف من نه که دلم در تابست — وین عمر گریز پای چون سیمابست

برخیز کہ بیداری دولت خوابست — دریاب کہ آتشِ جوانی آبست

۲۹
در نالۂ قرابہ غلغل می چہ خوشست — وین زاری زار نالۂ نی چہ خوشست
در بربتِ دلفریب و در سرِ می ناب — فارغ ز غم زمانہ ہی ہی چہ خوشست

۳۰
چون نیست حقیقت و یقین اندر دست — نتوان با مید شک ہمہ عمر نشست
ہان تا ننہیم ساغرِ بادہ ز دست — در بیخبری مرد چہ ہشیار چہ مست

۳۱
ای دل چو زمانہ می کند غمناکت — ناگہ برون ز تن رود روان پاکت
بر سبزہ نشین و خوش بزی روزی چند — زان پیش کہ سبزہ بر دمد از خاکت

۳۲
عمریست کہ مداحیِ می وردِ منست — و اسبابِ می است ہرچہ در گردنِ منست
زاہد اگر استادِ تو عقل است اینجا — خوش باش کہ استادِ تو شاگردِ منست

۳۳
قدرِ گل و مل بادہ پرستان دانند — نہ تنگ دلان و تنگدستان دانند
از بیخبری بیخبری معذوری — ذوقیست درین شیوہ کہ مستان دانند

(دلیند) کا ویانی اور دوسرے نسخون مین ہے،

۳۴
با سادہ رخان بادۂ ناب اولی تر — و اندر ہستی دیدۂ پر آب اولی تر
چون عالم دون بکس وفاے نکند — از بادہ درو مست و خراب اولی تر

ان تمام رباعیوں پر جنہیں بڑا حصہ بوڈلین نسخہ کے الف سے یا تک کا انتخاب ہے ایک نگاہ ڈالنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ غم نصیب خیام جو اسرار کائنات کے ایک ایک تار نقاب کو توڑنے

کی ہمت کرکے تھک چکا تھا، اور دنیا کی وسیع آبادی مین ایک بھی اپنا ہمراز و ہمدم نہ پاسکا تھا
اور جس پر فنا و زوال اور مایوسی و ناامیدی کی گھٹا ہر چار طرف سے چھائی تھی، اُس کو اپنے
لیے بہتر یہی معلوم ہوتا تھا کہ وہ اپنی اس عقل و خرد اور علم و ہوش ہی کو گم کردے جنے اُسکو
اس پیچ و تاب اور غم و الم مین مبتلا کر رکھا تھا،

انقلاب و فنا کی تشبیہات | لوگون کو اسکی رباعیون مین رندی و میخواری کا ایک اور پہلو نظر آتا ہے
جس مین وہ شراب و نورِ ماہ و صراحی و پیالہ اور گل کوزہ اور ان کے ٹوٹنے پھوٹنے کا ذکر
کرتا ہے، لیکن حقیقت مین وہ اُن سے پینے کا نہین، بلکہ دیکھنے کا کام لیتا ہے، یعنی ان کے
ذریعہ سے وہ زوال و فنا اور تغیر کی تشبیہون اور استعارون کو ادا کرتا ہے، ان رباعیون کو مستی
و سرشاری سے کوئی تعلق نہین، یہ ایسا ہی ہے جیسے ہم آج، صیاد و باغبان و بہار و خزان وغیرہ سے کام لیتے ہین مثلاً

چون عہدہ نمی کند کسے فردا را	۱	حالے خوش کن تو این دلِ شیدا را
مے نوش بنورِ ماہ اے ماہ کہ ماہ		بسیار بجوید و نیابد ما را
این کوزہ چو من عاشقِ زاری بودست	۲	واندر طلبِ روئے نگاری بودست
این دستہ کہ در گردنِ او می بینی		دستیست کہ در گردنِ یاری بودست

مقصود یہ ہے کہ اسی ایک مٹی کی صنعت گری ہے کہ کبھی وہ ذی ہوش آدمی بنتی ہے
اور کبھی جماد کی صورت مین ظاہر ہوتی ہے، پھر کبھی اسی سے عاشق کا دل دیوانہ، اور کبھی کسی
شرابی کا پیالہ و پیمانہ بنایا جاتا ہے، پھر وہی خاک ہوکر کبھی معشوق کی چشمِ مخمور، اور کبھی خاکِ سرِ فغفور
بنتی ہے، اور کبھی وہی کسی شہریار کی شہ رگ کا خون، اور کبھی لالۂ بستانی کا رنگ،

هر جا کہ گلے و لالہ زاری بودست ۳ از سرخی خون شہریاری بودست
هر شاخِ بنفشہ کز زمین می روید خالے است کہ بر رخِ نگاری بودست

دیدم بسر عمارتے مردے فرد ۴ کہ گل بہ لگد میزد و خوارش میکرد
آن گل بزبانِ حال با او میگفت ساکن کہ چو من لگد بسے خواہی خورد

دی کوزہ گرے بدیدم اندر بازار ۵ بر تازہ گِلے لگد ہمی زد بسیار
وان گل بزبانِ حال با او می گفت من ہمچو تو بودہ ام مرا نیکو دار

در کارگہِ کوزہ گرے رفتم دوش ۶ دیدم دو ہزار کوزہ گویا و خموش
ناگاہ یکے کوزہ برآورد خروش کو کوزہ گر و کوزہ خر و کوزہ فروش

تا چند اسیرِ عقل ہر روزہ شویم ۷ در دہر چہ یکسالہ چہ یک روزہ شویم
در دہ قدحِ بادہ زان پیش کہ ما در کارگہِ کوزہ گران کوزہ شویم

این چرخِ فلک بہر ہلاکِ من و تو ۸ قصدے دارد بجانِ پاکِ من و تو
بر سبزہ نشین بتا کہ بس دیر نماند تا سبزہ برون دمد ز خاکِ من و تو

بنگر ز صبا دامنِ گُل چاک شدہ ۹ بلبل ز جمالِ گُل طربناک شدہ
در سایۂ گل نشین کہ بس گل کہ زباد در خاک فرو رفتہ و با خاک شدہ

چون عمر زیادہ گرد داز شصت منہ ۱۰ ہر جا کہ قدم نہی بجز مست منہ
زان پیش کہ کاسۂ سرت کوزہ کنند تو کوزہ ز دوش و کاسہ از دست منہ

بر سنگ زدم دوش سبوی کاشی ۱۱ سر خوش بدم کہ کردم این اوباشی

با من بزبان حال میگفت سبو — من چون تو بدم تو نیز چون من باشی

۱۲
بردار پیالهٔ و سبوای دلجوی — خوش خوش بخرام گرد باغ و لب جوی
بس شخص عزیز را که چرخ بدخوی — صد بار پیاله کرد و صد بار سبوی

۱۳
برخیز و بیا بیا ز بهر[1] دل ما — حل کن بجمال خویشتن مشکل ما (یوڈلین)
یک کوزهٔ می بیار تا نوش کنیم — زان پیش که کوزها کنند از گل ما

۱۴
چون لاله بنوروز قدح گیر بدست — با لاله رخی اگر ترا فرصت هست
می نوش بخرّمی که این چرخ کهن — ناگاه ترا چو خاک گرداند پست

۱۵
هر سبزه که بر کنار جوی رستست — گوئی ز لب فرشته خوی رستست
تا بر سر سبزه پا بخواری ننهی — کان سبزه ز خاک ماه روی رستست

۱۶
خاکی که بزیر پای هر حیوانیست — زلف صنمی و عارض جانانیست
هر خشت که بر کنگرهٔ ایوانیست — انگشت وزیری و سر سلطانیست

۱۷
چون ابر بنوروز رخ لاله بشست — برخیز و بجام باده کن عزم درست
کین سبزه که امروز تماشاگه تست — فردا همه از خاک تو بر خواهد رست

۱۸
صحرا رخ خود با بر نوروز بشست — وین دهر شکسته دل بنو گشت درست
بین (این ؟) سبز خطی بسبزه زاری بین — این بخبر از سبزه که از خاک برست

۱۹
ابر آمد و باز بر سر سبزه گریست — بی بادهٔ ارغوان نمی باید زیست

---

[1] یہان سے آخر تک دوسرے نسخون کی رباعیان ہین،

این سبزه که امروز تماشاگه ماست — تا سبزهٔ خاکِ ما تماشاگه کیست

۲۰

شادی مطلب که حاصلِ عمر دمیست — هر ذرهٔ خاک کیقبادی و جمیست

احوالِ جهان و اصلِ این عمر ببین — خوابی و خیالی و فریبی و دمیست

۲۱

این کهنه رباط را که عالم نامست — آرامگهِ ابلقِ صبح و شام است

بزمیست که وا ماندهٔ صد جمشید است — قصریست که تکیه گاهِ صد بهرام است

۲۲

آن قصر که بهرام درو جام گرفت — روبه بچه کرد و شیر آرام گرفت

بهرام که گور می گرفتی دائم — امروز نگر که گورِ بهرام گرفت

۲۳

آنکس که زمین و چرخ و افلاک نهاد — بس داغ که او بر دلِ غمناک نهاد

بسیار لب چو لعل و زلفین چو مشک — از طبلِ زمین و حقهٔ خاک نهاد

۲۴

بر چشم تو عالم ارچه می آرایند — مگرو تو بدان که عاقلان نگرایند

بربای نصیب خویش کت بربایند — بسیار چو تو شوند و بسیار آیند

۲۵

می نوش که تا غم از نهادت ببرد — شغلِ دو جهان جمله زیادت ببرد

رو آتش تر گزین کن و آبِ روان — زان پیش که خاک شوی و بادت ببرد

۲۶

مگذار که غصه در حصارت گیرد — و اندوهِ محال روزگارت گیرد

مگذار دمی کنارِ آب و لبِ کشت — زان پیش که خاک در کنارت گیرد

۲۷

خوش باش که عالم گذران خواهد بود — بر چرخ قرانِ اختران خواهد بود

خشتی که ز قالبِ تو خواهند زدن — بنیادِ سرای دگران خواهد بود

شبہا گذرد کہ دیدہ برہم نزنیم	۲۸	تا پای نشاط بر سرِ غم نزنیم
برخیز کہ دم زنیم پیش از دمِ صبح		کین صبح بسے دمد کہ ما دم نزنیم
برخیز و مخور غمِ جہانِ گذران	۲۹	خوش باش دمے بشادمانی گذران
در طبعِ جہان اگر وفای بودست		نوبت بتو خود نیامدے از دگران
بردار پیالہ و سبو اے دلجو	۳۰	برگرد بگرد سبزہ زار و لبِ جو
کین چرخ بسے قدِ بتانِ مہ رو		صد بار پیالہ کرد صد بار سبو
در کارگہِ کوزہ گرے کردم رای	۳۱	در پایۂ چرخ دیدم استادہ بپای
میکرد سبوی و کوزہ را دستہ و سر		از کلۂ بادشاہ و از دستِ گدای

اس موقع پر ایک اور نکتہ ہے جس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، شاعر کے شعر مین ایسی لچک ہوتی ہے کہ جس مذاق کا آدمی جس خیال کو دل مین رکھکر پڑھتا ہے اُس کے مطابق معنی اسی شعر مین اُس کو نظر آتے ہین خواجہ حافظ کے ایک ہی شعر مین ایک میخوار کو رندی کی تعلیم، اور ایک پیرِ طریقت کو زہد و ترک کا سبق ملتا ہے، یہی حال خیّام کی ان رُباعیون کا ہے، دسوین صدی ہجری کے اواخر مین ہندوستان کے دو پایہ تختون آگرہ اور دہلی مین دو بڑی شخصیتین تھین، آگرہ مین اکبرِ اعظم کی، اور دہلی مین شیخ عبدالحقؒ محدث دہلوی کے باپ حضرت سیف ترک بخاری (المتوفی سنہ ۹۹۰ھ) کی یہ بڑے خدا رسیدہ اور صاحبِ حال بزرگ تھے، خیّام کے متعلق اکبر کا یہ حال تھا کہ وہ کہا کرتا تھا،

"باید کہ پس از ہر غزلِ حافظ رُباعی عمر خیام بر خوانند ورنہ خواندنِ آن حکم شرابِ بے گزک است"[۱]

[۱] بدایونی جلد ۲ صفحہ ۱۹۶ / ۱۹۹

دوسری طرف اُن بزرگ کا یہ حال تھا کہ محدث دہلوی فرماتے ہین کہ جب کبھی اُن کے سامنے خیام کی یہ رُباعی پڑھی گئی، رو پڑے، اور حال طاری ہوگیا،

"فقیر را یاد نیست کہ این رُباعیِ خیام را پیشِ ایشان خوانده باشیم و ایشان را گریہ و حال دست نداده باشد، اگر خود در یک روز ده بار بخوانم":

این کوزه چو من عاشقِ زارے بوده است	در بندِ سرِ زلفِ نگارے بوده است
این دست کہ در گردنِ او می بینی	دستی است کہ در گردنِ یارے بوده است"

اس سے بھی تین سو برس پیشتر سلطان علاء الدین خلجی کے زمانہ مین مشہور مجذوب خواجہ کرک المتوفی ۷۰۳ھ کڑا (الہ آباد) مین رہتے تھے، اُن کے ملفوظات ۷۰۳ھ مین ملفوظ اسرار المخدوم کے نام سے لکھے گئے ہین، اور ۱۸۹۳ء مین مطبع نسیم ہند فتحپور مین یہ کتاب چھپی ہے، خواجہ کو وجد و سماع کا شغل تھا، اور بظاہر بادۂ ناب کی سرمستی رہتی تھی لیکن بباطن وہ کسی اور شراب کے متوالے تھے، اُن کی زبان سے بکثرت رُباعیان سنی جاتی تھین، جنھین تعجب ہوتا ہے کہ خیام کی بھی بعض رباعیان ملتی ہین، ملفوظات مین ہے،

"آورده اند کہ روزے خدمتِ خواجہ کرک قدس سره نشستہ بودند، و مردے شراب پیش آورده داشت، خواجہ آغاز کرد کہ امروز شراب را فرمان نیست کہ بخورم، شرابِ شادی و شربتِ قربت بود، امروز این کار بکن کہ تو بخور، برو و خود را خوش دار و بشنو کرک پای بند بیچاره چہ می گوید،

ملا اخبار الاخیار شیخ عبد الحق دہلوی تکملہ (در آخر کتاب)

آوند شراب را شکستی یارب	بر من در عیش را ببستی یارب
برخاک بریختی مے ناب مرا	خاکم بدہن مگر تو مستی یارب

ایک اور واقعہ لکھا ہے کہ خواجہ ایک کلال کی دوکان پر گئے، اس نے خواجہ (صفحہ ۵) کی ایک کرامت دیکھی، خواجہ نے اُس کو پیالہ بھر کر دیا، تو شراب کے بجائے گلاب کی بو اُس سے آرہی تھی، اُس وقت اس نے خواجہ کے پانوں چوم لئے، خواجہ فرمود بشنو کہ رک چہ می گوید،

یکدست بمصحف و دگر دست بجام	گہ نزدِ حلال ایم گہ نزدِ حرام
مائیم درین گنبد نہ پختہ نہ خام	نے کافرِ مطلق نہ مسلمان تمام

(صـ ۱۰۳)

اگر آن ترک شیرازی بدست آرد دل ما را
بخال ہندویش بخشم سمرقند و بخارا را

جعلی خیام

اوپر کے صفحات مین خیام کی شکل وصورت اور خط وخال کی جو مستند تصویرین ہم نے ناظرین کو دکھائی ہین، اُن کے دیکھنے سے حکیم صوفی خیام کو پہچان لینا کوئی مشکل نہین ہے، اس حکیم صوفی "خیام کی عجیب وغریب شخصیت غالباً صوفیون اور رندون دونون کے لیے دلچسپی کا سامان رکھتی تھی، اس لئے دونون کو اپنا فریفتہ بناتی تھی، ع

برنگ ارباب ظاہر را، بہ بو ارباب معنی را

اسی لیے اُس کو دونون نے اپنی اپنی جماعت مین شامل کرنا چاہا، خالص صوفیون نے ارباب تصوف کے حلقہ مین اور رندون نے اپنی طرب ومستی کی بزم رندانہ مین، چنانچہ خیام کے غیر مستند واقعات زندگی مین اسکی یہ دونون صورتین نظر آتی ہین،

مذہبی صوفی خیام | حکیم خیام کو مذہبی "صوفی خیام" بنانے کی کوشش غالباً اُس کی وفات کے چالیس پچاس برس بعد شروع ہوگئی تھی، چنانچہ عماد کاتب کی خریدہ یا قفطی کی تاریخ الحکما مین مذکور ہے کہ متاخرین صوفیہ اُس کے اشعار کو تصوف کا جامہ پہنانے لگے،

عالی رومی نے سنہ ۱۰۰۲ھ مین خیام کے حالات مین کسی دوسری کتاب سے یہ نقل کیا ہے

کہ خیام شروع مین رندمست لااُبالی تھا، بالآخر اُس نے توبہ کی، اور بخارا مین امام بخاری کے مزار پر قیام کیا، اور وہین اُس پر جذب کی کیفیت طاری ہوئی، بارہ روز تک اس پر یہ کیفیت طاری رہی، دوڑتا تھا، بھاگتا تھا، اور اُس کی زبان پر یہ رباعی تھی،

گر گوہر طاعتت نہ سفتم ہرگز   وزگرد گنہ ذرہ نرفتم ہرگز

نومیدنیم زبارگاہِ کرمت   زیرا کہ یکے را دو نگفتم ہرگز

اسی حالت مین پنجشنبہ کے دن ۱۲ محرم الحرام ۵۵۵ھ مین دہک نام ایک مقام مین جو استراباد مین ہے، ۵۲ برس کی عمر مین وفات پائی،

عالی کی اصل عبارت یہ ہے،

"درآخر حال مولنا حکیم میال بنجارا ارتحال کردے، در مزار امام اسمٰعیل بخاری کہ جامع الصحیح بزرگوار بودی بحکیم جذبہ رسیدے، دوازدہ شبانروز در کوہ وصحرا دویدے، بغیر ازین رباعی تکلم نہ فرمودے،

گر گوہر طاعتت نسفتم ہرگز   وزگرد گنہ ذرہ نرفتم ہرگز

نومیدنیم زبارگاہِ کرمت   زیرا کہ یکے را دو نگفتم ہرگز

برین حالت یوم الخمیس از ایام دوازدہم محرم الحرام سنہ خمس وخمسین وخمسمایہ از بلوکات استراباد دہک نام بخجستہ منزل ومقام بعمر پنجاہ و دو سال از دنیا برفت، رحمہ اللہ تعالیٰ واسکنہ فی الجنۃ الاعلیٰ"،

کاش کہ یہ تاریخ سچی ہوتی،

یہ مشہور کہانی بھی اسی سلسلہ مین ہے کہ خیام کو مرنے کے بعد اُس کی ماں نے جو اپنے

بیٹے کی نجات کے لیے متفکر تھی اور بار بار یہ دعا مانگتی تھی کہ خداوندا! بر عمر رحمت کن، یہ خواب دیکھا کہ عمر خیام خفا ہو کر اُس سے کہہ رہا ہے،

اے سوختہ، سوختہ، سوختنی ‌ ‌ ‌ ‌ وے آتشِ دوزخ زتو افروختنی
تاکے گوئی بر عمر رحمت کن ‌ ‌ ‌ ‌ حق را تو کجا ورحمت آموختنی

چون بیدار شدم این رباعی بخاطرِ من بود، امید دارم کہ گوئی مغفرتِ الٰہی بصو لجانِ ہمّتِ نا متناہی دران عالم بر بود،،

رندلا ابالی خیام" دوسرا نقشہ یہ ہے کہ خیام ایک رندلا ابالی تھا، شب و روز مست و سرشار پڑا رہتا تھا، اِدھر اُدھر کچھ پیالے، صراحیان اور شراب کے ٹوٹے پھوٹے برتن ہین اور وہ اس عالمِ خمار مین جو کچھ بک جاتا ہے، وہ رباعی بنجاتی ہے،

مشہور ہے کہ ایک دفعہ اُس کی شراب کی صراحی اُس کے ہاتھ سے چھوٹ کر گر پڑی، اور ٹوٹ گئی، ترنگ کے عالم مین وہ اُس کو بھی خدا ہی کا فعل سمجھا اور یہ رباعی کہی[1]،

ابریقِ مے مرا شکستی ربی ‌ ‌ ‌ ‌ بر من درِ عیش را بہ بستی ربی
بر خاک فگندی مے گلگون را ‌ ‌ ‌ ‌ خاکم بدہن مگر تو مستی ربی

دوسرا قصہ ہے:-

"دیگر این قضیہ مشہور است کہ در بلخ پیش حکیم عیاش ظرفے پر از مے تلخ بودے، ناگہان محتسب آن دیار رسیدے، وبشکستن آن ظرف خوشگوار شلبت خاطرِ حکیم روا دیدے، اتفاقاً بقدرت

[1] یہ رباعی خیام کے تمام بڑے مجموعون مین مذکور ہے۔ ۲ شعر العجم جلد اول صفحہ ۲۳۸،

خدای یکتا پاے محتسب بچاہ پوشیدہ وہان رسیدے، جان خود بمالک سپردے، وبدرک اسفل غلطیدے، حضرت حکمت مآبی مسرت وشکرِ آن بپرداختہ، زسرکرامت خود نقاب انداختہ، این رباعی[1] رافرمودے،

از دیر برون آمدہ ناپاک تنی ۔۔۔ وزدود جہنم زتنش پیرہنے
بشکست صراحیم کہ عمرش کم باد ۔۔۔ آنگہ چہ سے لطیف مردمی ومنے

انتہا یہ ہے کہ انھین رباعیات کو دیکھکر تذکرہ مخزن الغرائب کے مصنف احمد علی سندیلوی نے جنھون نے ۱۲۱۸ھ مین اپنا یہ تذکرہ لکھا ہے، خیام کے حال مین یہ لکھدیا ہے،

"واکثر رباعیاتش درصفتِ شراب واقع شدہ، گویند شارب خمر بودہ[2]"

حالانکہ یہ بے ثبوت بات ہے، دراصل خیام کے متعلق اس قسم کے اکثر قصے رباعیات کے ظاہری معنون کو پیش نظر رکھکر گھڑ لیے گئے ہین،

تناسخ کا قائل خیام مثلاً تاریخ الفی اور مخزن الغرائب سندیلوی مین ہے کہ خیام تناسخ کا قائل تھا اور اس پر ایک قصہ گھڑ لیا کہ نیشاپور مین ایک پرانے مدرسہ کی تعمیر ہو رہی تھی، اُس کے لئے گدھون پر لدکر اینٹین آرہی تھین، ایک گدھے کو ہر چند مدرسہ کے صحن مین لیجانا چاہتے تھے وہ جاتا نہ تھا، اتنے مین خیام اپنے چند طلبہ کے ساتھ اودھر سے گذرا تو اس منظر کو دیکھکر کھڑا ہوگیا اور مسکرا کر گدھے کی طرف دیکھکر یہ رباعی پڑھی،

ای رفتی و باز آمدہ بل ہم گشتہ ۔۔۔ نامت ز میان نامہا گم گشتہ

---

[1] ربیع المرسوم عالی رومی، نسخہ قلمی دار المصنفین ص ۱۵، [2] تذکرہ مخزن الغرائب سندیلوی نسخہ دار المصنفین ص ۱۲۲،

ناخن ہمہ جمع آمدہ و سم گشتہ　　ریش از پس کون برآمدہ دم گشتہ

گدہا اندر داخل ہوگیا، خیام سے پوچھا گیا کہ واقعہ کیا تھا، اس نے کہا، اس گدہے کی روح پہلے جنم مین اس مدرسہ کی مدرس تھی، مرکر مدرسہ کے چکر سے نجات پائی تھی، اُس کو اب اس مین جاتے ہوے ڈر معلوم ہوتا تھا، جب اُس کو اس رباعی کے سننے سے معلوم ہوگیا کہ یارون نے اُس کو تاڑ لیا، تو اندر چلا گیا،

اس قصہ کی حیثیت ایک لطیفہ سے زیادہ نہین، اس پر یہ فلسفیانہ عمارت کھڑی کیگئی کہ "وہ مذہب تناسخ داشتہ"[1] حالانکہ وہ خود کہتا ہے[2]

ای آنکہ نتیجۂ چہار و ہفتی　　وز ہفت و چہار دائم اندر تفتی
می خور کہ ہزار بارہ بیشت گفتم　　باز آمدنت نیست چو رفتی رفتی

این عقل کہ در رہ سعادت پوید　　روزی صد بار خود ترا می گوید
دریاب تو این یکدمہ وقت کہ نہ　　آن تره کہ بدروند و دیگر روید[3]

زان پیش کہ بر سرت شبیخون آرند　　فرمای کہ تا بادۂ گلگون آرند
تو زر نہ ای غافل نادان کہ ترا　　در خاک نہند و باز بیرون آرند

خدا کا منکر خیام؛ دبستان المذاہب کے مصنف نے جو ۱۰۵۳ھ مین موجود تھا، اور دارا شکوہ کا معاصر تھا، اُس نے دبستان مین پارسیون کے ایک فرقہ سمرادیان کا ذکر کیا ہے، جو

---

[1] تاریخ الفی دیکھو مظفریہ ص ۲۲۷ و مخزن الغرائب ص ۱۲۲ و دار المصنفین [2] بدر جاجرمی کی اُن تیرہ رباعیون مین سے جو ۷۴۱ھ مین خیام کے نام سے منقول ہین، دیکھو نسخۂ مطبوعہ کاویانی ص ۱۹۷، [3] نسخۂ بوڈلین،

تمام موجودات کیساتھ خدا کو بھی "وہم" قرار دیتے تھے، اور سلطان محمود غزنوی کے زمانہ سے مسلمانون کے لباس مین رہتے تھے، اس ضمن مین وہ کہتا ہو کہ خیام کی یہ رباعی اسکی شہادت ہے

من الاستشہاد حلیم عمر خیام[1]

صانع بجہانِ کہنہ ہمچون ظرفیست | آبی است بمعنی و بظاہر برفیست
بازیچۂ کفر و دین بطفلان بسپار | بگذر ز مقامے کہ خدا ہم حرفیست

جس نے خیام کی تصنیفات پڑھی ہین، وہ ایک لمحہ کے لیے بھی اس الزام کو قبول کرسکتا ہو؟ پھر یہ رباعی بھی خیام کے متداول مجموعون مین نظر نہین آتی، بلکہ اس کے برخلاف اس کی تمام کتابین، حق تعالی کے ذکر و حمد سے لبریز ہین، اسکی رباعیات کے جس قدر نسخے ملتے ہین، سب مین اس کے الٰہیات کے بیشتر مضامین مشترک ہین، چنانچہ ذیل کی رباعیان اس کے مختلف نسخون مین موجود ہین، ان مین گو بعض رباعیون کی نسبت دوسرون کی طرف بھی کیگئی ہے، تاہم اُس کا مرکزی خیال اس باب مین اتنا صاف ہے کہ تارون کے بدلنے سے آواز مین کوئی فرق نہین پیدا ہوتا،

خدا کے وجود، اور اسکی ذات و صفات کے متعلق خیام کے خیالات کی تفصیل اس کے رسالہ کون کے تبصرہ، اور اُس کے مشرب و مسلک کے بیان مین گذر چکی ہے، جو خیالات وہان اُسکی عربی نثر مین ہین، وہی یہان فارسی نظم اور شاعرانہ طرز ادا مین ہین، ان کے جلی عنوانات حسب ذیل ہین،

---

[1] دبستان المذاہب مطبوعۂ بمبئی صفحہ ۵۹

۱۔ اللہ تعالیٰ خیر محض، اور سراپا رحمت ہے،

۲۔ بندون کے تمام کام اُس کی قضا اور تقدیر سے ہین، جنہین بندے سراسر مجبور اور معذور ہین،

۳۔ اللہ تعالیٰ اپنے گنہگار بندون کو بھی اپنی رحمت سے سرفراز فرمائیگا،

۴۔ بندون کی گنہگاری اسی لیے ہے تاکہ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت و شفقت اور جود و کرم کے جلوے دکھائے،

ان چند خیالات کو سامنے رکھکر اسکی ان رباعیون پر جو اس کے مختلف نسخون کا انتخاب ہین، ایک نظر ڈالو اور دیکھو کہ ان مین سے ہر رباعی سے انھین مضامین مین سے کوئی نہ کوئی مضمون تراوش کر رہا ہے یا نہین، یہی سبب ہے کہ اسکی مناجاتون سے خاص ذوق اور اثر کا قطرۂ حیات ٹپکتا ہے،

۱
ساقی قدحے کہ کارساز ست خدا — وز رحمت خود بندہ نواز ست خدا
می خور بہ بہار، بار طاعت مفروش — کز طاعت خلق بے نیاز ست خدا

۲
خیام ز بہر گنہ این ماتم چیست — در خوردن غم فائدہ بیش و کم چیست
انرا کہ گنہ نکرد غفران نبود — غفران ز برای گنہ آمد غم چیست

۳
آباد خرابات ز می خوردن ماست — خون دو ہزار توبہ در گردن ماست
گر من نکنم گناہ، رحمت چہ کند — آرایش رحمت از گنہ کردن ماست

۴
جز حق حکمی کہ حکم را شاید نیست — ہستی کہ از حکم اُو برون آید نیست

هر چیز که هست آنچنان می باید — آن چیز که آن چنان نمی باید نیست

---

٥ یارب تو کریمی و کریمی کرم است — عاصی ز چه رو برون ز باغ ارم است

با طاعتم ار ببخشی آن نیست کرم — با معصیتم اگر ببخشی کرم است

---

٦ من بندهٔ عاصیم رضای تو کجاست — تاریک دلم نور و صفای تو کجاست

ما را تو بهشت اگر به طاعت بخشی — آن مزد بود لطف و عطای تو کجاست

---

٧ در ملک تو از طاعت من هیچ فزود — وز معصیتی که رفت نقصانی بود

بگذار و مگیر زانکه معلوم شد — گیرندهٔ دیری و گذارندهٔ زود

---

٨ سرت همه دانای فلک می دانند — کو موی بموی و رگ برگ می دانند

گیرم که بزرق خلق را بفریبی — با او چکنی که یک بیک می داند

---

٩ گویند بحشر گفتگو خواهد شد — وان یار عزیز تند خو خواهد شد

از خیر محض جز نکوئی ناید — خوش باش که عاقبت نکو خواهد شد

---

١٠ گر گوهر طاعتت نسفتم هرگز — ور گرد گنه ز رخ نرفتم هرگز

نومیدنیم ز بارگاه کرمت — زیرا که یکی را دو نگفتم هرگز

---

١١ با تو بخرابات اگر گویم راز — به زانکه بمحراب کنم بی تو نماز

ای اول و آخر همه خلقان توئی — خواهی تو مرا بسوز و خواهی بنواز

---

١٢ ای واقف اسرار ضمیر همه کس — در حالت عجز دستگیر همه کس

یارب تو مرا توبه ده و عذر پذیر — ای توبه ده و عذر پذیر همه کس

یک یک هنرم ببین و گنه ده ده بخش ۱۳ هر جرم که رفته است تو لله بخش
از بادِ هوا آتشِ کینه مفروز ما را تو بتربتِ رسول الله بخش

می خور که نه علم دست گیرد نه عمل ۱۴ الاکرم و رحمتِ حق عزّ و جلّ
آن طائفه که از خری می نخورند از جملهٔ انعام شمار بل هُم اضلّ

از خالقِ کردگار و زِ ربِّ رحیم ۱۵ نومید مشو بجرم و عصیانِ عظیم
گر مست و خراب بوده باشی امروز فردا بخشد باستخوانهای رمیم

گر من گنهِ روی زمین کردستم ۱۶ عفوِ تو امیدست بگیرد دستم
گفتی که بروزِ عجز دستت گیرم عاجز ترازین مخواه کاکنون هستم

یارب من اگر گناهِ بیحد کردم ۱۷ بر جان و جوانی و تنِ خود کردم
چون بر کرمت وثوقِ کلّی دارم بر گشتم و توبه کردم و بد کردم

با رحمتِ تو من از گنه نندیشم ۱۸ با توشهٔ تو ز رنجِ ره نندیشم
گر لطفِ توام سفید رو انگیزد یکذره ز نامهٔ سیه نندیشم

یارب بدلِ اسیرِ من رحمت کن ۱۹ بر سینهٔ غم پذیرِ من رحمت کن
بر پای خرابات روِ من بخشای بر دستِ پیاله گیرِ من رحمت کن

احوالِ جهان بر دلم آسان میکن ۲۰ و افعالِ بدم ز خلق پنهان میکن
امروز خوشم بدار و فردا با من انچ از کرمِ تو می سزد آن می کن

ای آنکه پدید گشتم از قدرتِ تو ۲۱ پرورده شدم بناز در نعمتِ تو

صد سال بامتحان گنہ خواہم کرد — تا جرم من است بیش یا رحمت تو

۲۲ ناکردہ گناہ در جہان کیست بگو — آنکس کہ گنہ نکرد چون زیست بگو
من بد کنم و تو بد مکافات دہی — پس فرق میانِ من و تو چیست بگو

۲۳ فریاد کہ عمر رفت بر بیہودہ — ہم لقمہ حرام و نفسِ ما آلودہ
فرمودہ ناکردہ سیہ رویم کرد — فریاد ز کردہاے نافرمودہ

۲۴ مائیم بلطفِ حق تولا کردہ — وز طاعت و معصیت تبرا کردہ
آنجا کہ عنایتِ تو باشد، باشد — ناکردہ چو کردہ، کردہ چون ناکردہ

۲۵ سازندۂ کارِ مردہ و زندہ توئی — دارندۂ این چرخِ پراگندہ توئی
من گرچہ بدم صاحب این بندہ توئی — کس را چہ گنہ کہ آفرینندہ توئی

۲۶ بکشائی درے کہ در کشایندہ توئی — بنمائی رہی کہ رہ نمایندہ توئی
من دست بہیچ دستگیری ندہم — کاینشان ہمہ فانیند و پایندہ توئی

۲۷ ای سوختہ، سوختنی، سوختنی — وی آتشِ دوزخ از تو افروختنی
تا کے گوئی کہ بر عمر رحمت کن — حق را تو کجا برحمت آموختنی

ان ستائیس رباعیون مین سے اگر آدھی بھی اسکی ہین، تو دبستان المذاہب کے الزام کی تردید کے لیے وہ کافی سے زیادہ ہین،

مجموعة الرسائل

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي

عني بجمعها وضبطها وتصحيحها

السيد سليمان الندوي

عميد دار المصنفين باعظم گره

بالهند

طبعت

بمطبعة معارف لدار المصنفين باعظم گر

بالهند

١٩٣٣ء

فهرس المجموعة

(۱)

رسالة الكون والتكليف

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي

اخرجناها من مجموعة الرسائل المسماة جامع البدائع المطبوعة بمطبعة السعادة بمصر، باعتناء محی الدین صبری الکردی شیخ المقرأ بسلطان قلاوون بمصر سنة ١٣٣٠ه وفیها ه ا رسالة فلسفیة لعدة حکماء الاسلام، ومنها ثلاث رسائل للحکیم عمر بن ابراهیم الخیامی، واصول هذه الرسائل کما قال ناشرها موجودة فی مکتبة سعادة نور الدین بک مصطفی صهر صاحب السعادة عبد الحلیم پاشا عاصم، وهی مکتوبة بعام سنة ٦٩٩ه بخط احد مجیدی خطاطی ذلك القرن وهو المدعو بابن العلاء ولم یسم الناسخ والطابع الرسالة الاولی الا ان قال فیها انها "جواب السید الاجل...... ابو الفتح عمر بن ابراهیم الخیمی عن کتاب القاضی ..... یسأله فیه عن حکمة الخالق فی خلق العالم خصوصاً الانسان، وتکلیف الناس بالعبادات" وقال فی الثانیة "جواب السید الاجل.... عمر بن ابراهیم الخیام عن ثلاث مسائل سئل عنها" وسمی الرسالة الثالثة بالضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی

وقدكان الناسخ اوالناشر فرّق الرسالة المتصلة الاجزاء فرقتين، وفصلها بمقدمات تبعد احدٰهما عن اخرٰيها، وظنّ الاولى والثانية رسالتين متفرقتين لاصلة بينهما، ولعمرك انهما رسالتان مرتبطتان اجاب فى اوليهما عن سرّ الكون وخلق الله العالم، وسرّ تكليفه تعالى الانسان بالشرع والدين، وسرّ التضادّ فى العالم، فاورد عليه السائل شبهات وزادهما آل رأيه عن الجبر والبقاء فكشف عنها فى رسالته الثانية، وهما الرسالة التى سمّاها الاوّلون رسالة الكون والتكليف،

والرسالة الثالثة منها رسالة الوجود له فى العربية، وله رسالة عربية اخرى فى الوجود سماها بعضهم رسالة الاوصاف للموصوفات، ورسالة ثالثة سمّوها رسالة كليات الوجود، وهى بالفارسية،

ثم الرسائل الثلاث المطبوعة للخيّامى كانت منغمسة فى رسائل جمة لغيره، وسُمّيت المجموعة جامع البدائع، فلم يهتد اليها الا رجال قليلون من محبّى العلم، فلذلك احببنا ان نفرد هذه الرسائل الثلاث المطبوعة التى للخيام عن الرسائل التى هى لغيره، ونسميها بما سماها الاوّلون، ونحذف عنها المقدمات التى زادها الناسخ او الناشر ليرتفع منها الحجاب، وتقع عند من يعرف قدر صاحبها موقع الاعجاب، وتكون رسائله كلها مجموعة فى دفتر، ومنتظمة فى سلك لينتفع بها اولو الالباب،

"س"

بسم الله الرحمن الرحيم

جواب ابی الفتح عمر بن ابراهيم الخيامی

عن

کتاب القاضی الامام ابی نصر محمد بن عبد الرحيم النسوی تلميذ الشيخ الرئيس يسأله فيه عن حکمة الخالق فی خلق العالم خصوصاً الانسان، وتکليف الناس بالعبادات،

الحمد لله ولی الرحمة والانعام، والسلام علی عباده الذين اصطفی، خصوصاً سيد الانبياء محمد وآله الطاهرين، کتب ابو نصر محمد بن عبد الرحيم النسوی وهو الامام القاضی بنواحی فارس سنة ثلاث وسبعين واربعمائة الی السيد الاجل حجة الحق فيلسوف العالم نصرة الدين سيد حکماء المشرق والمغرب أبی الفتح عمر بن ابراهيم الخيامی قدس الله نفسه رسالة منطوية علی المباحثة عن حکمة الله تبارك وتعالی فی خلق العالم وخصوصاً الانسان وتکليف الناس بالعبادات وضمنها أبياتاً کثيرة لم يحفظ منها الا هذه الابيات،

ان کنت ترعين يا ريح الصبا ذممی	فاقری السلام علی العلامة الخيمی
بوسی لديه تراب الارض خاضعة	خضوع من يجتدی جدوی من الحکم

فهو الحكيم الذي تسقي سحائبه ماء الحياة رفات الأعظم الرمم

عن حكمة الكون والتكليف يأت بما تغني براهينه عن أن يقال لم

(فأجابه بهذه الرسالة)

انّ علمك، ايها الأخ الرئيس الفاضل الأوحد الكامل أطال الله بقاك، وأدام عمرك وعلاك، وحرس عن المكاره والغير فناك، اوفر من علوم أقرانى وفضلك أغزر من فضلهم ونفسك أزكى من نفوسهم فأنت اذاً اعرف منهم بأن مسألتى الكون والتكليف من المسائل المعتاصة المتعذر حلها على الكثر الناظرين فيها والباحثين عنها وان كل واحدة منها منقسمة الى عدة أقسام كل قسم منها مفتقر الى عدة ضروب من المقاييس الوعرة المبنية على اصناف من القضايا المختلف فيها بين أهل النظر وان هاتين المسألتين من أواخر العلم الأعلى والحكمة الأولى وان آراء المتكلمين فيهما متباينة جداً واذا كان الأمر كذلك فبالحرى أن يكون الكلام فيهما صعباً جداً الا أنك شرفتنى بالمباحثة عنهما والمحاورة فيهما ألذا لم أجد بداً من ان اسلك فى تعديد أقسامهما واستيفاء اصنافهما وتبيين جمل براهينهما بحسب ما انتهى اليه بحثى وبحث من تقدمنى من معلّمىّ على سبيل الايجاز والاختصار لضيق الوقت وعدم احتمال البسط والتطويل والاطناب والتفصيل ولمعرفتى بان ذكاءك وحدسك حرس الله مجدك يكتفيان من الكثير بالقليل وبالاشارة عن العبارة، ويكون كلامى فيهما كلام المستفيد لا المفيد والمتعلم لا المعلم استرواحاً الى ما يصدر عن جنابك الشريف واغترافاً من

بحرك الزاخر، دام الله فضلك ولا اعدمنا ظلك، واعتصم بفضل التوفيق من الله تعالى انه ولى كل خير ومفيض كل عدل،

(المطالب الحقيقية الذاتية المستعملة فى صناعة الحكمة ثلاثة وهى امهات المطالب الأخر)

احدها، مطلب هل هو، وهو السؤال عن انية الشئ وثبوته كقولنا هل العقل موجود أم لا فيكون الجواب بنعم او لا،

والثانى، مطلب ما هو، وهو السؤال عن حقيقة الشئ وماهيته كقولنا ما حقيقة العقل فيكون الجواب عنه اما تحديدا أو ترسيما واما تشريحا وتبيينا للاسم، ولا يكون هذا المطلب حاصرا لجواب المجيب بين طرفى النفى والاثبات، بل يكون الجواب الى المجيب ياتى بما يشاء مما يراه حدا لذلك الشئ أو معرفا له،

والثالث، مطلب لم، وهو السؤال عن السبب الذى لاجله وجد الشئ ولولاه لما وجد ذلك الشئ كقولنا لم العقل موجود، وهذا المطلب أيضا لا يكون حاصرا لجواب المجيب بين طرفى النقيض بل يفوض اليه الجواب من غير أن يتعرض لشئ من أجزاء جوابه المسئول عن لميته اللهم الا فى السؤال الثانى وبين مطلب ما ومطلب لم مناسبات قد استوفى الكلام عليها فى كتاب البرهان من كتب المنطق،

وكل واحد من هذه المطالب منقسم الى أقسام شتى لا حاجة بنا الى ذكرها فى مطلوبنا هذا الا أن مطلب ما ينقسم بحسب القسمة الاولى الى قسمين لا بد من ذكرهما

الاختلاف وقع لاصحاب الصناعة فيه (في هذا المطلب)،

احدهما، مطلب ما الحقيقي، وهو الباحث عن حقيقة الشئ، وهذا متأخر عن مطلب هل في
الترتيب لانا مالم نعرف ان الشئ موجود ثابت لم يمكنا أن نحقق ذاته اذ لا يكون للمعدوم
ذات حقيقي،

والثاني، مطلب ما الرسمي، وهو الباحث عن شرح الاسم المطلق على الشئ، وهذا متقدم
على مطلب هل في الترتيب لانا مالم نعرف شرح قول القائل هل عنقاء مغرب موجود ام
لا لم يمكنا ان نحكم عليه بنفي ولا اثبات فيجب أن يكون هذا الجواب الشارح للاسم قبل مطلب
هل. ولما لم يتفطن جماعة من المنطقيين لقسمي ما تبلبلوا وتحيروا فذهب بعضهم
الى ان مطلب ما متأخر عن مطلب هل، وأراد به القسم الحقيقي، وذهب بعضهم الى أنه
متقدم، واراد به القسم الشارح، واما مطلب لم فهو متأخر عن المطلبين الآخرين لانا
مالم نعرف حقيقة الشئ وانيته لم يمكنا ان نعرف السبب الذي لاجله وجد ذلك الشئ
وههنا مطالب اخرى مثل أي وكيف وكم ومتى وأين وهي عرضية باحثة عن حقيقة الاعراض
الطارئة على الشئ واثباتها له فهي اذن بالحقيقة عند التنقير الشافي داخلة تحت المطالب
الذاتية الحقيقية ولا حاجة بنا الى ذكرها، وليس يخلو موجود عن هلية ما أي انية وثبوت
فان الخالي عن الانية والثبوت يكون معدوما وقد فرضناه موجودًا وهذا محال، ولكنه
ليس يخلو عن حقيقة وماهية بها تعين وتميز عن غيره، اذ الخالي عن التعين والتميز عن
غيره يكون معدوما وقد فرضناه موجودا هذا محال، وقد يكون من الموجودات

ماهو خال عن اللمية، وهو الاشياء الواجبة التى لايمكن ان لاتكون موجودة، وان فرضت غير موجودة لزم منه محال، والشئ الذى يكون بالحقيقة على هذه الصفة لايكون له سبب ولمية، فيكون اذن واجب الوجود بذاته، وهو الواحد الحى القيوم الذى عنه الوجود لكل موجود، وبجوده وحكمته فاض كل خير وعدل، جل جلاله وتقدست أسماءه، وهذه مسئلة مفروغ عنها فى مطلوبنا هذا، وأنت اذا أمعنت النظر فى جميع الموجودات ولمياتها اداك النظر الى أن تحقق أن لميات جميع الاشياء منتهية الى لميات وعلل واسباب لالمية لها ولاعلل ولا اسباب، برهان ذلك اذا قيل لم (اب) قلنا لانه (ج) واذا قيل لم (اج) قلنا لانه (ء) واذا قيل لم (اء) قلنا لانه (ه) وهكذا، فلابد من ان ينتهى بنا البحث عن العلل الى علة لاعلة لها، والا فيلزم فيها التسلسل اوالدور، وهما محالان، فقد صح أن جميع علل الموجودات تنتهى الى سبب لاسبب له، وقد تبين فى العلم الالهى ان السبب الذى لاسبب له هو واجب الوجود بذاته، وواحد من جميع جهاته، وبرئ من جميع انحاء النقص، واليه تنتهى جميع الاشياء، وعنه توجد، فتبين ان سوال اللم لايعترض على كل موجود بل على موجودات اذا فرضت غير موجودة لم يلزم منه محال، واما على الموجود الواجب الواحد فلا،

واذ قدمنا وتكلمنا فيها على سبيل الاختصار فلنرجع الى الغرض المقصود نحوه وهو الكلام فى الكون والتكليف، فنقول:-

ان لفظة الكون تقع على عدة معان باشتراك الاسم فلنلغ الخارج عن الغرض ونقول، ان الكون المقول فى هذا الموضع هو وجود الاشياء الممكنة الوجود التى ان فرضت غير

موجودة لم یلزم منه محال، واما مطلب هل فیه مثل قول القائل الموجودات التی هی علی الصفة

المذکورة حاصلة ام لا فیکون الجواب عنه بنعم، فان طالبنا بالبرهان علی حصول هذه الموجودات

فان ذلک ظاهر جداً یغنینا الحس والمشاهدات الضروریة والقضایا العقلیة عن الاستدلال علیه

بشئ آخر غیرها، اذ جمیع الموجودات والصفات التی قبلنا هی من هذا القبیل لان ابداننا ولحومنا

مسبوقة بالعدم، واما لمیة الکون المطلق وهو فیضان هذه الموجودات منتظمة فی ترتیب

السلسلة النازلة من عند المبدأ الاول الحق عز وجل طوعاً وعرضاً فهی جود الحق المحض التام

الذی یفیض عنه کل ممکن، فهی ای الباری تعالی سبب هذه الموجودات، فان طولبنا بالجواب عن

لمیة جوده قلنا لا لمیة له لانه واجب کمالات ذات واجب الوجود لا لمیة له فکذالک جوده

وجمیع اوصافه لا لمیة لها، وقد تشعب من هذا القبیل مسألة هی اهم المسائل واصعبها

فی هذا الباب، وهی فی تفاوت هذه الموجودات فی الشرف، فاعلم ان هذه مسألة قد تحیر فیها

اکثر الناس حتی لا یکاد یوجد عاقل الا ویعتریه فی هذا الباب تحیر ولعلی ومعلمی افضل المتاخرین

الشیخ الرئیس ابا علی الحسین بن عبد اللہ بن سینا البخاری اعلی اللہ درجته قد امعنا النظر

فیها، وانتهی بنا البحث الی ما قنعت به نفوسنا، اما لضعف نفوسنا القانعة بالشئ الرکیک

الباطل المزخرف الظاهر، واما لقوة الکلام فی نفسه وکونه بحیث یجب ان یقنع به، وسنأتی

بطرف من ذالک علی سبیل الرمز، فنقول ان البرهان الحقیقی الیقینی قائم علی ان هذه

الموجودات لم یبدعها اللہ تعالی معاً بل ابدعها نازلة من عنده فی سلسلة الترتیب فالمبدع

الاول هو العقل المحض وهو اشرف الموجودات لقربه من المبدأ الاول الحق، ثم هکذا

ابدع الاشرف فالاشرف نازلا الی الاخس فالاخس حتی بلغ فی الابداع الی اخس الموجودات وهو طینة الکائنات الفاسدات، ثم ابتدأ الایجاد صاعدا عنها الی الاشرف فالاشرف حتی انتهی الی الانسان الذی هو اشرف الموجودات المرکبة وآخر الموجودات فی عالم الکون والفساد فالاقرب منه فی المبدعات اشرفها والابعد من الطینة فی المرکبات اشرفها، وقد تعالی جده تکوین هذه المرکبات فی زمان مّا لضرورة عدم اجتماع المتضادات بل المتقابلات فی شیٔ واحد فی زمان واحد من جهة واحدة معًا، فان قال قائل لم خلق المتضادات المتمانعة فی الوجود فیکون الجواب عنه ان الامساک عن الخیر الکثیر من جهة لزوم شر قلیل ایاه شر کثیر والحکمة الکلیة الحقة والجود الکلی الحق اعطیا جمیع الموجودات کمالها الذاتی لها من غیر ان یبخس حظ واحد منها الا انها بحسب القرب والبعد متفاوتة فی الشرف وذلک لا لبخل من جهة الحق عز وجل بل لاقتضاء الحکمة السرمدیة ذلک۔ فهذه جمل وان اوردتها علی سبیل اقتصاص مذهب قوم من الحکماء، فان تحقق اصولها بالبرهان یهدیک سبیل تحقیقها بالیقین۔

واما مسألة التکلیف، فلعلها اسهل من مسألة الکون؛ وانی اعرض علیک ما اعرفه فی ذلک مستفیدًا فاقول ان لفظة التکلیف لا یبعد ان یکون لها معان مختلفة حسب الاصطلاحات والحکماء یریدون بها ما اذکره (التکلیف) هو الامر الصادر عن الله تعالی السائق للاشخاص الانسانیة الی کمالاتهم المستعدة لهم فی حیاتهم الاولی والاخری؛ الرادع ایاهم عن الظلم والجور وارتکاب القبائح واکتساب النقائص والانهماک فی متابعة القوی البدنیة المانعة ایاهم عن اتباع القوة العقلیة، واما هلیة التکلیف فانها مندرجة فی ضمن لمیته لان لمیة

الاشیاء تتضمن ھلیتہا فنقول فی لمیتہ ان اللہ عزوجل خلق النوع الانسانی بحیث لا یمکن الامکان
الاکثری ان تبقی اشخاصہ ویحصل لھم کما لاتھم الا بالتعاضد والتعاون والترافد، لان اغذیتھم
ولباسھم وکنھم ما لم تکن مصنوعۃ، وھذا اکثر ما یحتاجون الیہ فی التعیش لم یمکنھم الاستکمال
ولیس یمکن لواحد منھم ان یتولی بنفسہ جمیع ما یحتاج الیہ من اصناف التعیش، فاضطروا الی ان
یتولی کل منھم شیئًا مما یحتاجون الیہ فی التعیش، فیفرغ صاحبہ عن مھم تولاہ بنفسہ لازدحمت
علی الواحد اشغال کثیرۃ، واذا کان الامر کذلک فبالواجب ان یضطروا الی سنۃ عادلۃ یتعاملون
بھا فیما بینھم، وتلک السنۃ انما تکون من عند واحد منھم یکون اقواھم عقلًا وازکاھم نفسًا لا ھمہ
من امور الدنیا الا الضروریات وما لا بد منہ فی الحیاۃ، ولیس ھمہ فیما یتوخاہ الریاسۃ او
التمکن من امر شھوانی او غضبی، بل یکون ھمہ ابتغاء مرضات اللہ تعالی فیما امرہ بہ من ایراد
السنۃ العادلۃ، لا یلتفت فیھا الی عصبیۃ، وتفضیل بعض علی بعض، ویمضی حکم الشرع فیھم
علی سواء، فیکون ھذا ھو الحق الذی یفیض علی نفسہ من الوحی ومشاھدۃ الملکوت بما لا
یفیض علی نفس غیرہ ممن ھو دونہ فی المرتبۃ، ویکون متمیزًا باستحقاق الطاعۃ، وذلک
التمیز انما یکون بمعجزات وآیات تدل علی انھا من عند ربہ عزوجل، ثم من المعلوم ان
اشخاص الناس متفاوتۃ فی قبول الخیر والشر والرذائل والفضائل، وذلک بحسب امزجۃ
ابدانھم وھیئات نفوسھم معًا، والاکثر من الناس یرون ما لھم علی غیرھم حقًا واجبًا ویبالغون
فی استیفائھم ذلک، ولا یرون ما لغیرھم علیھم، ویری کل واحد منھم نفسہ افضل من
نفوس کثیر من الناس واحق بالخیر والریاسۃ من غیرھا، فوجب ان یکون ھذا الشارع مؤیدًا

مظفراً لا يعجز عن امضاء حكم الشريعة فی جمهور الناس بعضهم بالوعظ و بعضهم بالبرهان والدليل وبعضهم بتاليف القلب والبدن ولبعضهم بالتخويفات والانذارات ولبعضهم بالزجر العنيف والقتال، ولاجل أن وجود مثل هذا النبی لا يتفق ان يكون فی كل زمان، وجب ان تبقى السنن المشروعة مدةً ما وهی الی الوقت المقدر فيه اضمحلالها، ولا يمكن استبقاء الشرائع والسنن العادلة الا بما يذكر الناس دائماً صاحب الشرع، ففرضت عليهم العبادة المذكورة بصاحب الشرع والحق عزوجل، وكررت عليهم تلاوةً حتى يستحكم التذكير بالتكرير المتواتر، ثم يحصل من تلقی الاوامر والنواهی الالهية والنبوية بالطاعات ثلاث منافع،

احديها، ارتياض النفس بتعودها الامساك عن الشهوات وزمّها عن القوة الغضبية المكدرة للقوة العقلية،

والثانية، تعويدها النظر فی الامور الالهية واحوال المعاد فی الاخرة لتجرّدها، المواظبة علی العبادات عن جانب الغرور الی جناب الحق والتفكر فی الملكوت، وتحرضها علی تحقق وجود الحق الاول، اعنی الذی عنه وجود كل موجود، جل جلاله، وتقدست اسماؤه ولا اله غيره، الذی فاضت الموجودات عنه منتظمة فی سلسلة الترتيب التی اقتضتها الحكمة الحقة بالبرهان المبنی علی القياس المجرد عن اصناف التمويهات والمغالطات،

والثالثة، تذكيرهم بالشارع الحق، وما اتی به من الآيات والانذارات ووعده ووعيده الممضی احكام السنة العادلة فيما بينهم، فيجری بينهم التعادل والترافد، ويبقی نظام العالم الذی اقتضته حكمة الباری جل وعلا علی حاله، فهذه هی منافع التكليف ومنافع العبادات. تم.

زاد لمستعمليه الاجر والثواب فی الآخرة، فانظر الی حکمة الحیّ القیّوم ثم الی رحمته تلحظ جنباً تبصرك عجائبه، هذا هو القدر النزر الذی لاح لی فی الحال فعرضته علی مجلسك الرفیع ایها الکامل الاوحد لکی تسدّ خلله وتصلح فاسده وتعوضنی عنه ما اسکن الیه بلقائك الشریف وکلامك اللطیف، والله تعالی اعلم بالصواب،

والحمد لله أولاً وآخراً وباطناً وظاهراً

(۲)

تتمة رسالة الکون والتکلیف

الجواب عن ثلاث مسائل

ضرورة التضاد فی العالم، والجبر، والبقاء

ظنّ الناشر الاوّل انّ الرسالة الآتیة هی فی جواب سائل غیر السائل الاوّل، وهو ظن باطل لما تدلّ علیه هذه العبارة التی فی مبتدأ الرسالة الآتیة "فانّ مباحثته ایای عن مسئلة ضرورة التضادّ رفعت من ذکری وعظمت فی امری" وقد بحث الحکیم عن هذه المسئلة فی الرسالة المتقدمة التی اجاب فیها عما سأله القاضی النسوی عن مسئلتی الکون والتکلیف، فعلم بذلك انّ السائل الاوّل وهو القاضی النسوی بعد ما اطّلع علی ما اجاب به الحکیم فی الرسالة الاولی ردّ علیه ما قال فی ضرورة التضاد، ثم سأله عن مسئلتین اخریین، وهما،

۱- ای الفریقین من الجبریۃ والقدریۃ اقرب الی الصواب،

۲- البقاء امر زائد علی الوجود ام لا،

فاجاب الحکیم فیما یلی عن ھذہ المسائل الثلاثۃ، فقال:-

"س"

وبعد فان مباحثتہ ایای عن مسألۃ ضرورۃ التضاد رفعت من ذکری، وعظمت فی امری واستوجبت للہ تعالی خالص شکری، اذ لم یخطر ببالی ان اسأل عن امثالہا، خصوصًا علی ذلک النمط من رد فابذ لک الشک القوی، وھو ان ضرورۃ التضاد ان کانت ممکنۃ الوجود کان لہا علۃ، وتنتہی الی الواجب الوجود بذاتہ، وان کانت واجبۃ الوجود بذاتہا کان فی واجب الوجود بذاتہ کثرۃ، وقد قام البرھان علی ان واجب الوجود بذاتہ واحد من جمیع جہاتہ، ثم ان کانت ممکنۃ کان سببہا وموجدھا ھو الواجب الوجود الواحد، وقد قطعتم بان الشرور لا تفیض من عندہ، فاقول فی الجواب،

ان الاوصاف للموصوفات علی ضربین،

ضرب یقال لہ الذاتی، وھو الذی لا یمکن ان یتصور الموصوف الا ویتصور لہ ذلک الوصف اولا، ویلزمہ ان یکون للموصوف لا لعلۃ کالحیوانیۃ للانسان، ویکون قبل الموصوف بالذات، اعنی ان یکون علۃ الموصوف لا معلولہ کالحیوان للانسان والناطق لہ، وبالجملۃ جمیع اجزاء الحد للمحدود اوصاف ذاتیۃ، وھذہ معان مفروغ عنہا

وضرب یقال لہ العرضی، وھو الذی یکون بخلاف ما تقدم من انہ یمکن ان یتصور

الموصوف ولا يتصور حصول ذلك الوصف له، ولا يكون ذلك الوصف علة للموصوف ولا قبله في المرتبة والطبع،

وهذا الضرب ينقسم قسمين، فانه اما ان يكون لازما غير مفارق البتة ككون الانسان متفكرا او متعجبا او ضاحكا بالقوة، واما ان يكون مفارقا بالوهم لا بالوجود، ككون الغراب اسود فان السواد يفارق الغراب في الوهم لا في الوجود، او مفارقا بالوهم والوجود جميعا، ككون الانسان كاتبا او فلاحا، فهذه هي الاقسام الاولية للاوصاف،

ثم اللوازم التي تلزم الموجودات لا تخلو من وجهين في القسمة الاولية العقلية، فانها اما ان تكون لازمة لها بواسطة وعلة، كلزوم الضاحك بالفعل للانسان، فانه يلزمه بسبب لزوم التعجب له، ثم ان كان لزوم التعجب بسبب آخر ايضا فذلك السبب الآخر اما ان يكون لازما واما ان يكون مفارقا، ومحال ان يكون الوصف المفارق سببا لوصف لازم، فبقي ان يكون ذلك السبب الآخر لازما ايضا فان كان لزوم ذلك السبب بسبب آخر عاد الكلام جذعا، فتكون هذه الاسباب اما متسلسلة الى ما لا نهاية له، والبرهان قائم على استحالته، واما دائرة اي المسبب سبب لسببه، وهذا اظهر استحالة، واما ان تكون في السببية منتهية الى سبب لا سبب له فيكون ذلك السبب اي الوصف واجب الوجود لذلك الموصوف كالمتفكر للانسان مثلا

واذ تقدم هذا وبان ان بعض الاوصاف واجب الوجود للموصوفات، فلنرجع الى مطلوبنا و نقول :-

ان الوجود امر اعتباري ينطلق على معنيين على سبيل التشكيك، لا على سبيل التواطؤ ف نص

ولا على سبيل الاشتراک الصرف، والفرق بين الاسامی الثلاثة ظاهر فی أوائل المنطق، وذانك المعنيان هما الكون فی الاعيان الذی اسم الوجود أحق به عند الجمهور، والثانی الوجود فی النفس كالتصورات الحسية والخيالية والوهمية والعقلية،

وهذا المعنى الثانی هو بعينه المعنى الاول اذ المعانی المدركة المتصورة هی من حيث مدركة متصورة موجودة فی الاعيان اذ المدرك عين من الاعيان والموجود فی عين من الاعيان موجود فی الاعيان الا ان الشئ الذی هو المدرك المتصور مثاله ورسمه ونقشه ربما يكون معدوما فی الاعيان كتعقلنا آدم فان المعنى المعقول من آدم هو معنى موجود فی النفس وفی الاعيان اذ النفس عين من الاعيان ولكن آدم الذی هذا المعنى الموجود فی النفس مثاله ونقشه معدوم فی الاعيان - فهذا هو الفرق بين الوجودين، وتبين ان الفرق بينهما بالاحق والاولى والتقدم والتأخر الذی يسمى بالتشكيك لا بالمعنى الذی يسمى الاشتراک،

وهذه المسألة وان كانت عميقة جدا وتحتاج الى فضل تنقير فانها لا تخفى على فلان (هو السائل) واذا قيل ان صفة الحيوان موجودة للانسان وكل مثلث فان زواياه الثلاث مساوية للقائمتين فانما نعنی بهذا الوجود لا الوجود فی الاعيان بل الوجود فی النفس، وذلك ان التصور العقلی لا يمكنه ان يتصور الانسان الا ويتصور معه انه حيوان اذ حصول معنى الحيوان لمعنى الانسان امر ضروری وكذلك الفردية للثلاثة لان الثلاثة لا يمكن ان تعقل وتتصور الا فردا او كلما لا يمكن ان يتصور ويعقل الا بصفة من الصفات فان تلك الصفة تكون واجبة له، ای تكون له لا بعلة فتكون واجبة الوجود له، فالفردية واجبة الوجود للثلاثة، والحيوانية

واجبة الوجود للانسان، وكذلك جميع الاوصاف الذاتية الواجبة الوجود للموصوفات،

منها ما يكون واجب الوجود للشئ بسبب تقدم وصف آخر واجب الوجود له، ومنها ما يكون واجب الوجود للشئ لا بسبب تقدم وصف آخر له، وكذلك جميع اللوازم تكون واجبة الوجود للملزوم، منها ما هو بسبب لازم آخر متقدم، ومنها ما هو بلا سبب شئ الا ذات الملزوم، والبرهان ما قدمنا آنفا ثم الفردية للثلاثة وان كانت صفة لازمة واجبة الوجود لها لا يجب ان تكون فی نفسها موجودة فی الاعيان، فضلا عن ان تكون واجبة الوجود فی الاعيان او ممكنة الوجود للشئ فان الحاصل له شئ، والموجود الحاصل فی الاعيان شئ آخر، فان الاوصاف المعدومة فی الاعيان ربما تكون موجودة فی النفس والعقل لموصوفات معدومة فی الاعيان، ولا يجوز ان يقال انها موجودة فی الاعيان كقول من يقول ان الخلاء بعد مفطور ممتد يسعها الاجسام وتخرقه وتتحرك فيه من موضع الى موضع فان هذه الاوصاف موجودة فی العقل للخلاء الموجود المتصور فی العقل المعدوم فی الاعيان، فوجود الاوصاف للموصوفات انما هو بالقصد الاول فی النفس والعقل لا الحصول والكون فی الاعيان، واذا قيل ان الصفة الفلانية واجبة الوجود لكذا فانما يراد به الوجود فی العقل والنفس لا فی الاعيان، وكذلك اذا قيل انها ممكنة الوجود فانما يعنی به الوجود فی النفس والعقل، وقد علمت الفرق بينهما على اى صفة يكون، فالوجود فی الاعيان هو غير وجود شئ لشئ غيرية التشكيك على ما حققناه،

ثم البرهان قام على ان واجب الوجود فی الاعيان واحد فی جميع جهاته وجميع صفاته وهو سبب جميع الموجودات فی الاعيان، وقد علمت ان الوجود فی النفس هو ايضا وجود فی

الاعیان بوجه تما من وجوه التشکیک فهو جل جلاله سبب لجمیع الاشیاء الموجودة

ثم الاعدام وعللها ظاهرة عند فلان (هو السائل) لا ارید ان اطول بها الکلام، فقد بان من هذا انه اذا قیل ان الفردیة واجبة الوجود للثلاثة فانما نعنی به انها للثلاثة لا بسبب مسبب ولا بجعل جاعل، وکذلک جمیع الذاتیات واللوازم، وقد یمکن ان یکون ذاتی سببا للذاتی آخر، وان یکون لازم ایضا سببا للازم آخر الا انه لا شک ان ینتهی الی ذاتی او لازم لا سبب لهما فیکون ذلک الذاتی سببا بوجه من الوجوه، وان هذا الحکم لا یثلم القضیة القائلة بان واجب الوجود بذاته واحد من جمیع جهاته اذ الوجود هناک الکون فی الاعیان وواجب الوجود فی الاعیان واحد کما قد بینّاه فی مواضع اخر، وهذا الوجود هو الحصول للشیٔ من غیر التفات الی وجوده فی الاعیان او فی النفس، وبالجملة فان جمیع الموجودات فی الاعیان ممکنة لا غیر سوی وجوب الوجود الواحد،

وتحلیل المسألة علی الوجه الکلی هو ان الموجودات الممکنة فاضت من الوجود المقدس علی ترتیب ونظام، ثم من الموجودات ما کان متضادًا بالضرورة لا بجعل جاعل، واذا وجد ذلک الموجود وجد التضاد بالضرورة، واذا وجد التضاد بالضرورة وجد العدم بالضرورة، واذا وجد العدم وجد الشر بالضرورة، واما من قال ان واجب الوجود اوجد السواد ثم الحرارة حتی وجد التضاد لان (د) اذا کانت (علة لب وب) علة (ح) فیکون (ا) علة (ح) فانه قال صوابا حقا لا مجمجمة فیه لکن الکلام فی هذا الموضع ینساق الی غرض وهو ان واجب الوجود اوجد السواد فوجد التضاد بالضرورة فیکون واجب الوجود فقد اوجد التضاد

فی الاعیان بالعرض لا بالذات، هذا لا شک فیه، الا انه لم یجعل السواد مضادًّا للبیاض وانما
اوجد السواد لا لمضادته للبیاض، بل لکونه ماهیة ممکنة الوجود، وکل ماهیة ممکنة الوجود
فان واجب الوجود یوجدها لان نفس الوجود خیر لکن السواد ماهیة لا یمکن الا ان تکون مضادة
لشیٔ آخر، فکل من اوجد السواد لاجل کونه ممکن الوجود فهو الذی اوجد التضاد بالعرض
ولا یکون الشر منسوبا الی موجد السواد بوجه من الوجوه، اذ القصد الاول (وجل عن
القصد) بل العنایة السرمدیة الحقة توجهت نحو الخیر، الا ان هذا النوع من الخیر لا یمکن
ان یکون مبرءًا خالیا عن الشر والعدم، فلیس الشر منسوبًا الیه الا بالعرض، ولیس الکلام ههنا
فیما بالعرض بل فیما بالذات، والی اوصی کل من اعرفه من الحکماء بتقدیس ذلک الجناب
عن الظلم والشر، وههنا من التفصیل والتحصیل ما لا تفهمه العبارة ولا یقدر المخبر عن الاخبار
به لقصور البیان عنه، والحدس المصیب ینال من ذلک الروح ما تقنع به النفس الکاملة
وتذوق به اللذة العقلیة القصوی،

وههنا سؤال آخر کثیرًا جدًا عند معنی النظر فی باب الالهیات، وهو انه لما اوجد
امرًا کان یعلم انه یلزمه العدم والشر فیکون الجواب عنه ان السواد مثلاً فیه ألف خیر و
شر واحد، والامساک عن ایراد الف خیر لاجل لزوم شر واحد ایاه شر عظیم، علی ان النسبة
بین خیر السواد وشره اعظم من نسبة ألف ألف الی واحد۔ واذا کان هذا هکذا فقد بان
ان الشرور موجودة فی مخلوقات الله بالعرض لا بالذات، وبان ان الشر فی الحکمة الاولی قلیل جدًا
لا نسبة له فی الکمیة والکیفیة الی الخیر،

واما سؤاله عن ای الفریقین أقرب الی الصواب، فلعل الجبری اقرب الی الحق فی بادئ الرای وظاهر النظر من غیر ان یتلجلج فی هذیانه ویتغلغل فی خرافاته، فانه حینئذ یبعد عن الحق جدا،

واما الکلام الجاری فی البقاء والباقی، فانه أمر قد شغف به جماعة من الاغبیاء، حیث لم یعقلوا ولم یتفطنوا للحق، اذ البقاء لیس هو الا اتصاف الموجود بالوجود مدة ما، فکان الوجود غیر ملتفت فیه الی المدة. والبقاء وجود یتضمن معنی المدة، فالوجود معنی أعم من البقاء، فلیس الفرق بین الوجود والبقاء الا بالعموم والخصوص، ثم العجب ان قائل هذا القول اعترف بان الوجود والموجود هما معنی واحد فی الاعیان وان کانا مفترقین فی النفس، فلما بلغ الی البقاء ضل، وأما الکلام الجدلی الملجئ ایاهم الی ارتکاب المحالات الأولیة فهو هذا، ان یسألوا عن هل ههنا شئ موصوف بالبقاء، فان أجابوا بلا، قیل لهم اذن لیس ههنا باق، فما الذی یوجد الموجودات ویستبقیها علی زعمکم بالتعاقب والایجاد فی الآنات المتوالیة، علی ان البرهان قام علی بطلان الآنات المتوالیة، ولکن سلمنا ذلکم مسامحة، فان اجابوا بان هذا الموجد بالتعاقب غیر باق یلزمهم أشد المحالات استحالة واقبحها، واظنهم یتحاشون عن هذا، وان اجابوا بان ههنا شیئا باقیا، سئلوا وقیل لهم ان ذلک الباقی یکون باقیا ببقاء زائد علی ذاته، فذلک البقاء لا یخلو اما ان یکون باقیا واما أن لا یکون باقیا، فان کان باقیا کان باقیا ببقاء، وذلک البقاء ببقاء آخر ویتسلسل وهذا محال، وان لم یکن ذلک البقاء باقیا فکیف یکون الباقی باقیا، وبقاؤه الذی هو به باق غیر باقٍ هذا محال، اللهم الا ان یرتکبوا فیقولوا الباقی باق

ببقاءات متصلة متشافعة فی آنات متوالیة فحینئذٍ یطالبون بشرح هذا الکلام، ویقال لهم ما معنی
هذه البقاءات المتوالیة ان کانت معانی بها یکون الباقی باقیا، فتلک المعانی ینبغی أن تبقی مع الباقی
مدة لا یمکن ان یوصف الباقی فیها بانه باق، والا فلا معنی للبقاء والباقی، وان کانت وجودات متشافعة
فقد بان ان الوجود والبقاء هما معنی واحد، وان البقاء لیس هو الا استمرار الوجود، واتصاف الموجود
بالوجود ملتفتا فیه الی المدة، اذ الوجود المطلق یجوز ان یکون فی آن من الزمان، ولا یجوز ان یکون
البقاء الا فی مدة، فهذا هو سمت الجدال معهم وقمعهم، والحق عندی ان لا یلاحج من یکون عقله
بحیث یخفی علیه هذا القدر من المعقولات. فهذا هو الذی سنح لی فی الحال، والله اعلم بکل المقال۔

(٣)

الرسالة الاولى فى الوجود

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامى

اخرجها السيد سليمان الندوى من مجموعة جامع البدائع

المطبوعة بمطبعة السعادة بمصر، وسماها ناشرها

"رسالة الضياء العقلى فى موضوع العلم الكلى"

وهى احدى رسالتيه فى

الوجود.

رسالة الوجود

ان الموجود الذی هو موضوع الفلسفة الاولی اعنی العلم الکلی الذی تحته جمیع العلوم ظاهر
التصور، لا یحتاج فی تصوره الی تصور امر آخر یسبقه لانه اعم الاشیاء، وهو وما اشبهه
مبدأ التصورات جمیع الاشیاء والشیء ایضا ظاهر التصور، ویلزمه الوجود فی النفس فان المعدوم
فی الاعیان اذا حکم علیه بامر ما وجودی لا یمکن الا ان یکون موجودا علی ما علمت تفصیله، ووجوده
لیس فی الاعیان فباضطرار یلزم ان یکون موجودا فی النفس فالشیء یلزمه الوجود فلا موجود احد
الوجودین الا ویلزمه ان یکون شیئا ولا شیء الا ویلزمه احد الوجودین فالشیئیة من لوازم حقائق
الاشیاء وایاک ان تحاول تصویر الشیء والموجود، فانک ان فعلته وقعت فی الدور لا محالة،
والموجود والشیء وان کانا عامین فان الموجود اولی بان یکون موضوع العلم الکلی لانه اظهر تصورا
وموجودیة الشیء ووجوده شیء واحد، کالمضاف والاضافة لان الوجود لو کان شیئا
زائدا علی ذات الموجود لکان یلزمه الوجود اما فی الاعیان واما فی النفس ولو کان وجود الموجود
موجودا فی الاعیان لکان موجود الوجود، اذ حکم ان کل موجود یحتاج الی وجود وتسلسل
وکذلک لو کان الوجود شیئا زائدا علی ذات الموجود ولا شک ان الوجود عرض
کیفما کان سواء فرضته موجودا فی الاعیان او فی النفس لکان سببا لموجودیة الجوهر لان
الجوهر انما یصیر موجودا بوجوده وما لم یوجد وجوده لم یمکن ان یوجد هو فیلزم ان یکون

نه لا یوجد قبله جملة ولا توطئة "س"

العرض سببا لوجود الجوهر، لکن من الثابت ان کل عرض فسبب وجوده الجوهر، لان حقیقة العرض تدل علی ذلك ویصیر البیان دوریا،

وکذلك لوکان الوجود شیئاً زائداً علی ذات الموجود به یصیر الموجود موجوداً لکان وجود الباری ایضاً شیئا زائداً علی ذاته اعنی هذا الوجود الذی یقابل العدم الذی فیه کلامنا ههنا فلم تکن ذات الباری تعالی واحدة بل کانت متکثرة وهذا محال،

واما ان یکون شیئاً اعتباریاً موجوداً فی النفس، فیجب ان تحقق ان لکل شیء حقیقة ما بها یتخصص ویتمیز عن غیره وهذا الحکم اولی لا یخالف فیه عقل فاذا عقل تلك الحقیقة عقل اعنی حصل اثر من تلك الحقیقة فی عقل ما ثم نسب ذالك العقل تلك الحقیقة والماهیة الی الصورة الحاصلة الموجودة فی الاعیان فیکون الکون فی الاعیان امرا زائدا علی ذات تلك الماهیة والحقیقة ولا یکون شیئا زائدا علی ذات الموجود اذ الموجود فی الاعیان لیس تلك الماهیة فان تلك الماهیة لا یمکن ان توجد بعینها فی الاعیان اذ العقل لیس له ان یحکم علی شیء الا اذا عقله مجردا عن العوارض الشخصیة ولا یمکن ان یوجد هذا المجرد من حیث هو کذلك فی الخارج، نعم اذا کان الامر علی هذه الصفة وکان یظن بعض ضعفاء الظن ان الماهیة المعقولة بعینها صارت موجودة فی الاعیان رسخ فی قلبه ان الوجود والموجود هما شیئان کائنان فی الاعیان ولم یتفطن لهذه المحالات، ومن المحالات اللازمة لهذا الحکم وهو ان الوجود شیء زائد علی ذات الموجود انه یلزم ان یکون الموجود فی النفس موجودا بوجود وذلك الوجود یکون موجودا فی النفس بوجود آخر ویتسلسل الی ما لا نهایة له،

ومن الحجج الجدلية فى هذا المبحث للمذهب الحق ان يقال للخصم ان هذا الوجود
الزائد على ذات الموجود هل هو موجود فى الاعيان اوليس بموجود فى الاعيان فان قال انه ليس بموجود
فى الاعيان فقد حقق الخير بعض المذهب، ثم يسئل فيقال له هذا الوجود الزائد على ذات الموجود
الذى سلمت انه ليس بموجود فى الاعيان هل هو موجود فى النفس اوليس بموجود فى النفس
فان قال انه موجود فى النفس، فقد حقق الخير كله، وان قال انه ليس بموجود فى النفس، وكان
من قبل يقول انه ليس بموجود فى الاعيان، فيكون حينئذ هو المعدوم المطلق والمعدوم
المطلق لا يكون عنه خبر، ولا يكون عليه حكم، والضرورة تشهد ببطلان هذا الحكم، فقد صح
وتبين ان الوجود هو صفة زائدة على ذات الماهية المعقولة موجودة فى النفس غير موجودة
فى الاعيان، اعنى ان وجود الموجود فى الاعيان هو بعينه ذاته، ولا معنى لوجوده الزائد عليه
الا بعد ان عقل، وانما اعتبر العقل فيه هذه الصفة بعد ان عقله وصيره ماهية معقولة،

ومن الشكوك القوية على هذا الرأى الحق، وهو موضع بحث عظيم للجدلى، هو انه
اذا سئلنا هل الوجود المطلق ماهية معقولة اوليس بماهية معقولة، فان قلنا ليس بماهية
معقولة، كان القول محالا، لانه لو لم يكن ماهية معقولة موجودة فى النفس لكان
قولنا ان الوجود فى الاعيان شئ زائد على ذات الماهية، وان قلنا انه ماهية معقولة وقد
حكمنا بان الماهية المعقولة تحتاج الى وجود زائد عليها، فتكون ماهية الوجود محتاجة
الى وجود آخر معقول حتى يكون موجودا فى النفس،

والجواب عنه ان الماهية المعقولة تحتاج الى وجود معقول حتى يكون امرا موجودا

في الاعيان، لا في النفس لانك اذا قلت ان الماهية الموجودة في النفس محتاجة الى وجود حتى
تكون موجودة في النفس، فقد صادرت على المطلوب الاول، حيث قلت ان الموجود
يحتاج الى وجود،

واما كلام من يقول اذا كان وجود زيد غير موجود في الاعيان، فكيف يكون زيد
موجودا فكلام مموه مزخرف سوفسطائي، ويتفطن لاستحالته من وجهين،

(احدهما) قوله اذا كان وجود زيد غير موجود فكيف يكون زيد موجودا هذا يلزم
اذا قيل ان الموجود موجود بوجود وهو مصادرة من المغالط على المطلوب الاول،

(والثاني من الوجهين) ان وجود زيد المعقول هو امر معقول موجود في النفس،
فكأن المغالط لا يفرق بين الوجودين الوجود في الاعيان والوجود في النفس، فان قال انا
نعتبر زيدا الجزئي المحسوس المعقول حتى يكون وجوده شيئا زائدا على ماهيته
في النفس، اجبنا بان نقول ان حمل المحمول الكلي على الموضوعات لا يمكن الا بعد ان
تكون معقولة، ولو وجد حكم كلي لا يمكن حمله على موضوع الا بعد ان يعقل، سواء فرضه
العقل عند تعقله اياه واحدا لا تكثر فيه كالباري، او لم يفرضه كذلك،

وانما ظن من ظن هذا الجهل بان المعقول الصرف لا يكون لنا ولا يمكن بل انما
تكون معقولاتنا مشوبة بالتخيل، والتخيل لا يدرك الا الجزئي، فربما تخيلنا شيئا وعمل العقل
فيه عمله اعني تجريده عن العوارض المشخصة، ولا تتفطن النفس لذلك بل تظن انه جزئي،
لاختلاط ذلك المعقول بالمتخيل او تعاقب بعضها من بعض، واكثر ما نعرض هذه الحالة

عند فرض العقل المعقول شیئاً واحداً فمن اضافة الوحدة الی ذلک المعقول ومخالطته للتخیل یظن انه جزئی، فقد تبین وصح ان الموجود فی الاعیان وجوده شیء واحد، وانما یحصل هذا التکثر عند کونه معقولاً وصیرورته ماهیة معقولة مضافاً الیها ذلک المعنی المعقول المسمی وجوداً، ونحو ما قال فاضل المتاخرین[1] روح رمسه وقدس نفسه فی بعض مباحثاته لعل الوجود الذی هو ماهیة الحق الاول هو الوجوبیة المطلقة وانما قال ذلک لان الوجوبیة لا شرکة فیها بوجه من الوجوه، ثم قال ان الوجود الذی هو مقابل العدم المقول علی جمیع الاشیاء هو من لوازم تلک الماهیة، فلو کان ذلک المعنی امراً علی حدة لتکثر به ذات الباری جل جلاله وتعالی عما یقول الظالمون علواً کبیراً، وعند هذا الموقف عدید مباحثات عمیقة وتحصیلات کثیرة وتحاقیق جمة، ومن اخذ تدرب الفطانة بیده وصحبه توفیق من الله تعالی صادف فی التوحید ههنا ما یسکن الیه العقل نسأل الله التوفیق للوصول الی الکمال والحمد لله فی کل حال،

[1] لعله ابن سینا، ویظهر انه کان لقباً لقبه معاصروه، فنجد فی دیباجة الرسالة التی نسبها صاحب جامع البدائع الی الشیخ ابی سعید بن ابی الخیر الصوفی الشهیر صاحب الرباعیات فی الفارسیة، وهو معاصر ابن سینا، وبینهما مکاتبات، انه خاطب فیها ابن سینا بهذه الکلمات " سلام علیک وبرکاته وتحیاته یا افضل المتاخرین"
(جامع البدائع للکردی ص۳۳)

"س"

٤

او

رسالة الاوصاف والموصوفات

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي

اخرجها السيد سليمان الندوي وقابل نسخها وصححها

اصول هذه النسخة

اما النسخ التي قابلناها وصححناها فثلاث وكلها خطية، اولها للشيخ عبدالقادر بن جمال الدين في بيجاپور (بمبئی) وهي الآن عند الاستاذ الشيخ عبدالقادر سرفراز (دکن کالج، بپونه) وهي كثيرة الخطاء كتبت في سنة ۱۰۲۷ھ بالهند، بيد يوسف علي الفقار كتبه لحكيم الملك، وكتب على وجهها الاول "الاوصاف للموصوفات للحكيم عمر الخيامي"

والاخريان في مكتبة برلين، ووجدت صورتهما الفوطوغرافية عند الدكتور زبير الصديقي (جامعة كلكتة) فتفضل بهما علي. فأولهما بالقطع الصغير بالخط العربي وهي اصح الثلاث واظنها اقدمها، لقدامة هيئة خطها، ولم يكتب عليها تاريخ كتابتها وفي طرة صفحتها الاولى "رسالة في الوجود عن الشيخ الامام حجة الحق على الخلق عمر بن ابراهيم الخيامي"

واما ثانيتهما فهي بالقطع المتوسط وبالخط الفارسي، وهي كثيرة الخطاء والسقطات، كتبت في خامس شهر ربيع الاول لسنة ۱۰۹۱ھ وفي آخرها "تمت الرسالة في الوجود من تصانيف الحكيم العلامة عمر بن ابراهيم الخيامي، خامس من شهر ربيع الاول سنة ۱۰۹۱"

رموز الثلاث: ع للنسخة الاولى التي للشيخ عبدالقادر، وبص لنسخة برلين الصغيرة التي هي بالخط العربي، وبم لنسخة برلين المتوسطة بالخط الفارسي،

وللرسالة نسخة رابعة في مكتبة الشيخ پير محمد باحمد آباد، في ۱۲ صفحة بالقطع الصغير، لم يؤرخ ولكن عليها ختم فيه سنة ۱۱۵۵،

"س"

رسالة في الوجود عن الشيخ الامام حجة الحق على الخلق عمر بن ابراهيم الخيامي قدس الله روحه

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان الذي[1] جل جلاله، وتقدست اسماؤه، اعطى كل شيء خلقه ثم هدى واحصى كل شيء عددًا. والصلوة على نبيه[2] المصطفى محمد[3] وآله الطاهرين.

الاوصاف للموصوفات على ضربين، ضرب يقال له الذاتي، وضرب يقال له العرضي. ومن الاوصاف العرضية ما يكون لازمًا للموصوف، ومنها ما (لا[4]) يكون لازما، بل يمكن ان يكون مفارقا اما بالوهم فحسب، واما بالوهم وبالوجود معا.

ثم كل واحد من الذاتي والعرضي ينقسم الى قسمين، قسم يقال له الاعتباري، وقسم يقال له الوجودي[5]. فاما القسم الوجودي فهو كوصف الجسم بالاسود اذا كان اسود. فان السواد صفة وجودية اي هو معنى زائد على ذات الاسود وصفًا وجوديًا. واثبات هذا القسم الوجودي مستغني (مستغن؟) عن البرهان لظهوره عند العقل بل عند الوهم والحس.

واما القسم الاعتباري العرضي كوصف الاثنين بانه نصف الاربعة[6] لانه لو كان كون الاثنين

---

[1] زيادة في بص، [2] في ع: الله [3] ع: سيده [4] زيادة في بص وبم [5] يريد به الموجود في الخارج [6] في ع: الرابع

نصف الاربعة امرًا زائدًا على ذاته لكان الاثنين[1] (للاثنين؟) معانٍ زائدة على ذاته لا نهاية لها بالعدد، والبرهان قائم على استحالته،

واما القسم الاعتباري الذاتي كوصف السواد بانّه لون، اذ كونه لونًا وصفٌ ذاتيٌّ له، والبرهان على ان اللونيّة ليست بصفةٍ زائدةٍ على ذات السوادية في الاعيان، هو انها لو كانت صفةً زائدةً، فلا بدّ من ان تكون عرضًا، اذ السوادُ عرضٌ، ثم كيف يمكن ان يكون عرضٌ موضوعًا لعرضٍ آخر. وان كان موضوع السوادية موضوعًا اللونيّة[2] لكانت اللونية صفة في موضوع السواد[3]، ولكانت[4] اللونيّة[5] امرًا موجودًا في الاعيان يلزمه من خارج ذاته[6] ان يكون سوادًا وهذا المحال.

ومعنى قولنا الوصفُ الاعتباريُّ[7] هو ان العقل اذا عقل معنى مّا فانه يفصل ذلك[8] المعقول تفصيلًا عقليًا ويعتبر احواله. فان صادف ذلك المعنى بسيطًا غير متكثرٍ لجميع الاعراض الموجودة في الاعيان، وصاف له اوصافًا، فعلم ان تلك الاوصاف انّما هي له بحسب اعتباره، لا بحسب الوجود في الاعيان، لتحققه انّ الشئ البسيط الموجود في الاعيانِ لا يمكن (ان يكون[9]) فيه اجزائية في الاعيان، (و[10] لتحققه) ان العرض لا يكون موضوعًا لعرضٍ آخر، ولتحققه[11] ان موضوع ذلك العرض لا يجوز ان يكون موضوعًا لتلك الصفة التي وصفت بها ذلك العرضُ؛ وهذه المقدّماتُ مسلّمة عندهم، لكن بعضها

---

[1] في الثلاث الاثنين، [2] في ع: اللونية، وفي الاثنين: للونية، [3] في ع: السوداء، [4] في ع زيادة: عند السواء [5] هذه الفقرة محذوفة من بم [6] في ع: وكذلك [7] الزيادة في بص وبم، [8] الزيادة في بص وبم،

غير مسلّم عند اهل الحكمة . ولعلّ هذه المعاني مفروغ عنها في العلم الاعلى الالهي الكلي .

ومن لم يتفطّن لهذه الاوصاف الاعتبارية من الباحثين عن هذا الموضوع[1]، ضلّ ضلالاً بعيداً، كبعض المتعسّفين المتأخرين الذين جعلوا اللونية والعرضية والوجود وهذه الاحوال الثانية ممّا لا يوصف لا بوجود ولا بعدم[2] . والشكّ الذي اوقعهم في هذا الخطاء الفادح[3] في اعظم القضايا الاوّلية واظهرها وهو انه لا واسطة بين السلب والايجاب ظاهر لا حاجة بنا الى ذكره وبعضه اوجد لسخافته، ولو كانوا يتفطنون الاوصاف الاعتبارية لما وقعوا في هذه الفتنة العظيمة . بل قالوا ان اللونية في الاعيان غير موجودة شيئاً متميزاً عن السوادية انما هي وصف عقلي يحصل في النفس عند تحقق العقل ذات الاسود، وتصفح احوالها، ومشاركتها للبياض في بعض احوالها، وكذلك الوجود والوحدة .

ولعلّ امر الوجود اصعب من سائر الاعراض، تشكك[4] جماعة من اهل الحق فيه، اذ قالوا انّ الانسان المعقول (مثلاً[5]) له حقيقة ومهيّة، لا يدخل في حدّهما الوجود حتّى ان العاقل يمكنه ان يعقل معنى الانسان من غير ان يعقل معه انّه موجود او معدوم، فيلزم لا محالة ان يكون معنى الوجود معنى يلزمه من خارج ذاته . وقالوا انّ وجود الانسانية هو المعنى المكتسب له من غيره، اذ[6] الحيوانية والناطقية له من ذاته، لا بجعل جاعل ولا بسبب سبب، كانّ البارئ جلّ جلاله لم يجعل الانسانية جسماً مثلاً بل جعله موجوداً . ثمّ الانسان اذا وجد لا يمكن

---

[1] في لص وبمر: الموضع ، [2] في ع وبمر: عدم ، [3] في ع وبمر: القادح ، [4] في لص: ليشكل وفي بمر: لشاك [5] الزيادة في لص وبمر، [6] في ع وبمر: او ،

ان يكون الا جسمًا. قالوا واذا كان الامر كذلك فبالواجب ان يكون الوجود معنى زائدًا على الانسان في الاعيان، وكيف لا وهو المعنى المستفاد من الغير (لا عين)[1].

وقيل ان نخوض في حل هذه الشبهة نأتي ببرهان ضروري على ان الوجود معنى اعتباري[2] نقول ان الوجود[3] في الموجود لو كان معنى زائدًا عليه في الاعيان لكان موجودًا. وقيل ان كل موجود موجود بوجود[4]، فيكون الوجود موجودًا بوجود (و[5]) كذلك وجوده الى ما لا نهاية[6] له وهو محال.

فان قيل ان الوجود معنى لا يوصف بالوجود بسلب الاطلاق ولا بسلب احد الطرفين حتى لا يقال انه موجود او غير موجود، طالبناهم حينئذ بطرفي النقيض. (و[7]) قلنا هل[8] الوجود موجود في الاعيان ام غير موجود في[9] الاعيان. فان اجيب بلا، فقد بان ان الوجود غير موجود في الاعيان، وهذا هو موضع الخلاف، فمرحبًا[10] بالوفاق. ثم نطالبهم ثانيًا ونقول (هل[11]) الوجود وصف معقول لذات الموجود ام لا، فان اجيب بنعم، لزم القول والاعتراف بان الوجود حكم اعتباري، وان اجيب بلا كان الوجود معدومًا في الاعيان وفي النفس جميعًا. ولعل العقلاء يتحاشون عن امثال هذا،

ومنهم من قال ان الصفة التي هي الوجود لا تحتاج الى وجود آخر حتى[12] تكون موجودة بلا وجود آخر. والجواب لهذا القائل ان[13] (انه) يريد ان يدفع التسلسل عن نفسه ولم يدفع[14]

---

[1] الزيادة في ع وبص [2] في بص: ان الموجود في الوجود [3] في بم: بوجه [4] الزيادة في بم [5] الزيادة في بص وبم [6] في ع: بل، [7] في بص وبم: للاعيان [8] في بص: مرحبنا، [9] الزيادة في بص وبم [10] في بص: انه يريد وفي بم: انه يريد [11] في خ: يرجع

التسلسل، بل وقع في عدة محالات أخر، منها ان نقول[1] على هذا، الوجود الذي يشير اليه موجود امر لا، فان اجاب بلا فقد وافقنا وناقض نفسه. وان اجاب بنعم قلنا له (هو[2]) موجود بوجود آخر ام لا، فان اجاب بنعم[3] وقع التسلسل ولم يدفع ولزمه المحال. وان اجاب بلا، قلنا هل هذا الوجود الذي ذهبت اليه شيء له ذات ام لا. فان اجاب بلا فهو هذيان ومحال. وان اجاب بنعم قلنا له (قد[4]) سلمت ذاتا موجودة بلا وجود، فما بالك لا تسلم في كل موجود وفي كل ذات حتى تسترجع عن هذه المناقضة، وعن هذه المحالات،

ثم ان صح كلامك الاول بان البياض الموجود يحتاج الى وجود زائد عليه، فهو ايضا يحتاج الى وجود زائد عليه لا محالة، وهذا محال،

ثم منهم من يتغلغل في هذه الخرافات، ويشتغل بالمغالطات الموحشة، وحينئذ نقطع[5] الكلام معه، ونشتغل[6] برد عليه من وجه آخر، وايضا فان كانت صفة الوجود موجودة بذاتها لا بوجود آخر واقترنت[7] بالمهية وصارت المهية (بها[8]) موجودة لكان[9] حكم[10] الجزء محمولا على المركب، وهذا محال. بل لو كان الامر كذلك لما صارت المهية موجودة بل صارت مقترنة بامر موجود حتى لا تكون صفة الجزء[11] محمولة[12] على المركب، (كما ان البياض[13] بياض لذاته، واذا اقترن بالجسم لم يصر المركب) بياضا بل صار ابيض، ولو كان البياض ابيض لذاته لما صار الجسم ابيض بل صار مقترنا بشيء ابيض[14] على ان العامة يسمون البياض ابيض)

---

[1] في الثلاث: يقول [2] الزيادة في بص [3] في ع: نعم [4] الزيادة في بص وبم [5] في ع وبم: نقطع [6] في ع: نشتغل [7] في ع: اقوت وفي بص: اقونت وفي بم: اقريب [8] الزيادة في بص بم [9] في ع: لكانت [10] في ع: الحكم بالجزء [11] في ع: الجز [12] في ع: محمولا [13] الزيادة في بص وبم [14] الزيادة في بص وبم.

فيقولون هذا اللون ابيض، لكن ذلك على سبيل المجاز، لا على التحقيق، فان كان الوجود ايضاً يقال له انه موجود على المجاز لا على التحقيق، فحكمه حكم المجازات، ولا تنازع فيه.

واعلم ان هذه مسئلة[1] عامة لجميع[2] العلوم ولا يكاد حقيقته تظهر لتحقق[3] (المحقق[4]) الا ويخبر[5] ببطلان هذا، وقد سمعت واحداً منهم يقول ان الوجود موجود ولا يحتاج الى وجود آخر كما ان الانسان بالانسانية انسان، ثم الانسانية لا تحتاج الى انسانية اخرى حتى تكون انسانية وهذا القائل لم يفرق بين الانسانية والانسان، لانه لو كانت الانسانية موصوفة بانها انسان، لكانت مفتقرة الى انسانية اخرى، بل هي موصوفة بانها انسانية، فهلا قال في الوجود مثل هذا، ان الوجود غير موصوف بانه موجود حتى يحتاج الى وجود، بل هو موصوف بانه وجود لا غير حتى يدفع هذا المحال، وهذه المغالطة من افحش[5] المغالطات المقولة في هذا الباب، عصمنا الله تعالى من السرقة[6] وحب الغلبة.

واما حل شبهة اهل الحق وهي ان الوجود هو المعنى المستفاد لا غير (واذا كان هو المعنى المستفاد[7] لا غير) كيف يمكن ان يكون معنى زائداً في الاعيان، (ف[8]) هو على هذه الصفة وهي المستفاد (زه من[9]) هذا (ره؟) الذات لا غير، اذ الذات كانت معدومة، وكيف يكون الشيء مفتقراً الى شيء قبل الوجود، انما الافتقار الى شيء من الاشياء هي للموجودات لا للمعدومات، بل النفس اذا عقلت[10] تلك الذات واعتبرت احوالها وفصلتها التفصيل العقلي صارت اوصافها متنوعة منها

[1] في ع: المسئلة [2] في ع بجميع [3] في الثلاث لتحقق، [4] في ع، بجر بطلان [5] في ع: افتح [6] في الثلاث: السرفة [7] الزيادة في بص وبم [8] الزيادة في ع [9] الزيادة من الجامع المصحح فلينظر [10] في ع: غفلت

ذاتیات، ومنها عرضیات، فکأنّها[1] تصادف الوجود فی جمیع الاشیاء من قبیل العرضیات، ولاشک انّ الوجود هو معنًی زائدٌ علی المهیّات المعقولة، لاکلام فی هذا، بل الکلام فی الوجود فی الاعیان. ثمّ العقلُ لمّا تحقق المهیّة التی یقال لها الانسانیة علم انّ الحیوانیّة والناطقیّة[2] لها من ذاتها لابجعل جاعل، والوجود لها من غیرها، بمعنی انّ هذه (ه؟) الذات لو کانت معدومة لما کانت موصوفة بالوجود، فلزم اعتبارُ صفةِ الوجودِ ایاها من جهة تعلّقها[3] بغیرها، و انی اظن ان جمیع العقلاء من شانهم ان لایخفی علیهم هذا القدر من المعقولات، فمن وجد نفسه من المقصّرین فی هذا المعنی فلیعلم انّها قد زاغت بسبب امرٍ وهمیٍ غلطها، وعلیه[4] بالریاضة التامّة والاستعانة بحسن التوفیق من الله تعالی، انّه ولی الاجابة.

ولکن الاعتبار للاوصاف وتحقیق احوالها من اهمّ الاشیاء للباحث عن هذه المواقف.

وواجب الوجود علی جلاله انّما هو ذاتٌ لایمکن ان یتصوّر الّا موجودةً[5]، فصفة الوجود عند العقل لها من ذاتها لابجعل جاعلٍ. ولو کانت صفة الوجود معنی زائدًا علی ذاته، لکانت فی ذاته من حیث هی تلک الذات الواجبة کثرةٌ. وقد سبق البرهان علی ان واجب الوجود بذاته واحدٌ من جمیع جهاته، لاکثرة فیه، بوجه من الوجوه[6] (الّا الکثرة الاعتباریة ولعلها غیر متناهیة بالعدد، والکثرة الاعتباریة لاتتکثّر بها الذات بوجه من الوجوه). وبالجملة فان جمیع اوصاف واجب الوجود بذاته اعتباریة لیس فیها وجودیٌ اصلًا[7].

---

[1] فی ع: لکانها، [2] فی ع الناطقة [3] فی بص: تعقلها لغیرها، [4] فی بص: غلبه [5] فی بص: قضیة وفی بم: قصة [6] فی ع: الوجود، [7] الزیادة فی بص وبم.

ولعلّ علّه[1] وجودی اعنی حصول صور المعقولات فی ذاته الّا انّها کلّها ممکنة الوجود ولوازمه ایّاه. والکلام فیه بسیط فی غیر (هذا)[2] الموضع فلیطلب (من)[3] هناک.

ولما عرفت ان الوجود امرٌ اعتباریٌ کالوحدة وسائر الاعتبارات، فقد عرفت العدم واحواله من حیث الاعتبار، وکیف یکون العدم وجودیًا، الّا ان العدم معنی معقول وکل معنی معقولٍ[4] موجودٌ فی النفس، فماهیة العدم اعنی معناه موجودةٌ فی النفس، ثم الکلام فی ان العدم هل هو معقولٌ بالذات او بالعرض، غیر ما نحن فیه. والحقّ انّه معقولٌ بالعرض،

وبعد ان تحقّقت هذه المعانی فاعلم انّ کلّ موجودٍ ممکن الوجود له ماهیةٌ عند العقل، یعقلها من غیر ان یقترن بها صفة الوجود، و یعقل معها انّ صفة الوجود لها (من غیرها)[5] واذا کانت صفة الوجود لها من غیرها، یلزم ان یکون صفة العدم لها عن ذاتها، والصفة التی للشیٔ عن ذاته قبل الصفة التی له من غیره، قبلیّة[6] بالطبع، فصفة العدم للماهیات الممکنة الوجود قبل صفة الوجود بالطبع،

ونقول انه لا یمکن ان یکون ماهیّةٌ ممکنة الوجود علّةً لوجود البتّةَ، اللهم الّا ان یکون معدًّا[7] او واسطةً او اشیاء اُخر مثل التی هی ممکنة الوجود، فان امکن فلیکن اسببًا فاعلیًا الوجود ب، ومعلومٌ انّ ب تکون ممکنة الوجود، وکلّ ممکن الوجود لا (یوجد) الّا یصیر وجودًا واجبًا من وجه آخر (فتکون؟[8]) واجبة الوجود، الّا انّ امکان الوجود

---

[1] فی ع: علة، وفی بم: عمل، [2] الزیادة فی بم، [3] فی ع: محذوفة، [4] فی بص: الّا ان العدم معنی معقول موجود فی النفس، فماهیة الخ، [5] ساقطة من بص [6] فی ع: قبلیته [7] فی ع: مقدا ما؟ [8] لا نوجد هذه الزیادة فی احدی من النسخ الثلاثة الا ان المعنی یقتضیها، فلینظر،

لها من ذاتها، والمستفاد هو وجوبُ الوجودِ، فيكون ا سببًا لوجوبِ وجودِ ب، وهذا محالٌ. فلا يجوز ان يكون ماهيةٌ ممكنةُ الوجودِ (علةً[1] لوجودٍ)

وعلى هذا البرهانِ مباحثُ وشكوكٌ. منها انّ ا انّما صارت سببًا لوجوبِ وجودِ ب من حيث هي واجبةٌ، كما انّ النّار سببٌ لاحراقِ الخشبِ من حيثُ هي حارّةٌ[2]. ثمّ لا مدخل لسائرِ اوصافِ النّارِ في الاحراقِ ولا تشاحّ[3] في المثالِ. والجواب ان الحرارة هي سبب الاحراقِ لا ذات النّار، الّا انّ الحرارة لا يمكن ان توجد الّا في موضوعٍ[4] مثل النّار، فصار الاحراق مضافًا الى النّار من حيث هي[5] حاملةٌ للسبب الفاعلي، لا من حيث هي فاعلةٌ. ولو كانت (ذاتُ)[6] النّار هي الفاعل (الفاعلة؟) لكان لجميع اوصافها مدخلٌ في الاحراقِ، وخصوصًا الاوصاف (للاوصاف؟) الذاتية واللازمةِ التي لا تنفك ذاتُ النّارِ عنها. وانّا[7] قلنا ان ذات ا من حيث هي واجبة مُوجبةٌ لِبَ. واذا قلنا من حيث هي واجبةٌ، كان الوجوبُ شرطًا في كونِ ا علةً، لا نفس العلّةِ. ففرقٌ بين الشرطِ الذي به تكونُ العلّةُ علةً، و(بين الشرطِ[8] الّذي) هو العلّةُ. لنفسِه[9] (لنفسِ؟) علة وجوب ب هي ذات ا بايِّ شرطٍ كان. ثمّ هذا الشرط اعني اعتبار وجوبِ[10] ا الذي لها من غيرها، لا يسلبُ[11] عنها اعتبار الامكان الّذي لها من ذاتها. وكيف يمكن سلب الاوصافِ اللازمةِ، فذاتُ ا التي هي ممكنةُ الوجودِ بشرطِ وجوبِها علةٌ لوجوب ب، فيكون

---

[1] هذه الزيادة في ع [2] في ع: وجلد ٧٧؟ [3] في ع: تساح، في بم: تشاج وفي بص: تشاح، (والصحيح تشاح مصدرًا، كفى لك لا مشاحّة في الاصطلاح) "سليمان"
[4] في ع وبم: موضع [5] ساقطة من ع [6] الزيادة في بص وبم [7] في ع: ما وفي بم: اما، وبص مشتبها بين اما وانا، [8] الزيادة في ع [9] في ع: ولنفس في بص وبم: لنفس [10] في بم: الا بسبب في بص: الا نسبب،

للامكانِ مدخلٌ فى تتميم الوجوب وافادة[1] الوجود. وكيف لا وهو من لوازم العلة الفاعلية، وله مدخلٌ فى تتميم ذات ا، فكيف فيما توجبه ا، ولو[2] كان اعتبارُ الامكانِ مسلوبًا عن ذات ا عند كونها واجبةَ الوجودِ، لكان يقدح فى هذا البرهان قدحًا، الّا انّ هذا الاعتبار لها من حيث انّها لا يمكن سلبه بوجهٍ من الوجوه،

فان قال قائلٌ او يتشكك مشكك[3] انّ وجوب ا هى علّةُ وجوبِ ب، الّا انّ وجوبَ ا لا يمكن ان يوجد (الّا و[4] يكون موضوعه ا، كما انّ[5] الحرارة هى علّة الاحراق، لانّها لا يمكن ان يوجد) الّا فى موضوع، واذا كان وجوب ا علةً لوجوبِ ب، ثمّ ذاتُ ا يلزمها[6] الامكانُ لا يكون للامكانِ الّذى هو لازمُ موضوعِ وجوبِ ا، مدخل فى تتميم الوجوبِ. فيكون الجوابُ انّ وجوب ا ليس هو شيئًا موجودًا فى الاعيان على ما تحققته، انما هو امر بحسب اعتبار العقل[7] والامرُ الاعتباريُّ الموجودُ فى النفسِ، المعدوم فى الاعيانِ، كيف يكون سببًا لذاتٍ موجودةٍ فى الاعيان كالحركة وحرارة النار، فان حرارة النار موجودة فى الاعيان، ثم الاحراق الحاصل من الحرارة[8] ليس هو امرًا وجوديًّا، بل انّما هو امرٌ عدميٌّ، وستعرف تفصيل هذا الكلام بعد هذا الفصل[9]

وايضًا فان كل (كان؟) وجوب ا الذى يظنّ[10] به انّه سببٌ لوجوبِ ب موجودًا فى الاعيان لكان لذاتِ[11] ا التى هى موضوعته[12] مدخلٌ فى تتميم الوجوب ب، لانّ الفاعل المفتقر فى وجوده الى المادّة لا يكون له فعلٌ الّا بمشاركةِ المادّة وماده وجوب ا هى ذاتُ ا، فيكون لذاتِ ا شركة

---

[1] فى ع: وفساد الوجود، وبم: افسادة [illegible]، [2] فى بم: اذ [3] فى ع: متشكك [4] الزيادة فى بص وبم، [5] فى ع: يلزمها، [6] الزيادة فى بص [7] ولا فصل بعده فى احدى من النسخ، فذلك يدل على نقص فى آخر الرسالة، [8] فى بص وبم كل، ولا توجد هذه الكلمة فى ع، والمعنى يقتضى انه كان، [9] فى ع: نظر [10] فى ع: بذات، و فى بم وبص: ذات [11] فى ع: هو موضوعه،

فی تسمیم الوجوب، ویکون للازمها[1] الذی هو الامکان والعدم ایضاً شرکة وهذا محال. فقد بان ان جمیع الذوات والماهیات انما تفیض من ذات المبدء الاول الحق جل جلاله علی ترتیب روح[2] فی سلسلة نظام، وهی کلها خیرات[3] لا شر فیها بوجه من الوجوه، انما الشر الذی هو الذم او لازمه یحصل من ضرورة التضاد علی ما (قد[4]) عرفت تفصیله. تعالی الله عما یقول الظالمون الملحدون علواً کبیراً. ولا حول ولا قوة الا به، و(هو[5]) حسبی ونعم المعین. والحمد لله الذی هو المبدء الاول. وصلی الله علی سیدنا محمد وآله[6] الطیبین الطاهرین. تمت بعون الله وتوفیقه،

[1] فی ع وبم: لازمها [2] الزیادة فی بص وبم [3] فی بم: خراب [4] هذه العبارة تدل علی ان لهذه الرسالة صلة برسالة الکون والتکلیف التی استدل فیها علی ضرورة التضاد فی العالم، "سلیمان"

[5] الزیادة فی بص وبم [6] الزیادة فی بم [7] فی بم: محمد صاحب لواء الحمد والمقام المحمود، وتمت الرسالة فی الوجود من تصانیف الحکیم العلامة عمر بن ابراهیم الخیامی رحمه الله، خامس من شهر ربیع الاول سنة ۱۰۹۱ھ

رسالہ فی کلیات الوجود

للحکیم عمر بن ابراہیم الخیامی

از کتبخانہ متحف طانی (برٹش میوزیم لائبریری) لندن

سید سلیمان ندوی

عکاسی کردہ طلب و تصحیح و مقابلہ ش بپرداخت

اصل این نسخه

اصلِ این نسخه، نسخهٔ ایست قدیمة الخط، که در کتبخانهٔ متحفِ برطانی لندره (برٹش میوزیم لائبریری) است، ونسخهٔ آخر ازین رساله در کتبخانهٔ ملّی بپاریس، در مجموعهٔ روضة القلوب موجود است، چنانکه کریستن زن بآن نشان داده است، وپارهٔ آخرینِ اورا که در نسخهٔ مطبوعهٔ پارهٔ هفتین است، کریستن زن و فریڈرک روزن نشر کرده اند، وما اورا بایں رساله مقابله کردیم، وبقیدِ اختلافاتِ نسختین پرداختیم،

نسخهٔ متحفِ برطانی بر دو صفحه بخطِ قدیم وکهنه نوشته است، وپس ازین دو صفحه عبارتِ باقیه را کاتبِ نسخه بر حاشیهٔ صفحهٔ دوم، باز مابقی را بر حاشیهٔ صفحهٔ اولیٰ نوشته تمام کرده است، بعض فقراتِ این حواشی را کرم خورده است، یا بقولِ توغراف درست نیامده است، ازین جهت افسوس میخوریم که در پارهای سوم وچهارم وپنجم فقراتے چند ناخوانده بماند، وبجایش نقطه ها نهاده شد، چشم داریم که دیده ورانِ پاریس بدردش چاره‌گری فرمایند،

رموز:- نسخهٔ لندن، ل، ونسخهٔ پاریس، پ،

"س"

رسالۃ التجمیع لعمر الخیام فی کلیات الوجود

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

چنین گوید ابوالفتح عمر بن ابراہیم الخیّامی کہ چون مرا سعادتِ خدمتِ صاحبِ عادل فخر الملک ابن مؤید (؟) حاصل گشت، و قربت و اختصاص او بعالی مجلسِ خویش بہر وقت، از من یادگارے خواستے در علمِ کلیات، پس این جزوے بر مثالِ رسالتے، از بہرِ درخواستِ او املی (املا؟) کردن بشد، اگر اہلِ علم و حکمت انصاف بدہند کہ این مختصر مفید تر از جملہ مجلدات است، ایزد تعالیٰ مقصود حاصل گرداناد بمنّہ و کرمہ، آغاز سخن،

۱۔ بدانکہ ہرچہ موجود است بجز ذاتِ باری یک جنس است و آن جوہر است، و جوہر بدو قسمت است جسمیت و بسیط، و لفظہاے کہ بازاے معنی کلیات است اوّل لفظ جوہر است، و چون آنرا بدو قسمت کنی لفظ جسمیت، و لفظ بسیط، و موجوداتِ کلّی ازین بیش ازین سہ نام یعنی جوہر و جسمیت و بسیط نیست ازان جہت کہ بجز ذاتِ باری تعالیٰ موجود است ہمین است و کلّیات نوعے قسمت پذیر آید و نوعے ناقسمت پذیر، آنچ قسمت پذیر است جسمیت، و آنچ ناقسمت پذیر است بسیط است، و قسمت پذیر و ناقسمت پذیر متفاوت اند برتبت، آنچ بسیط است از وجہ تفاوتِ رتبت دو نوع کلّی است، نوعی را عقل گویند

و نوع را نفس، و این ہر یک را بدہ ترتیب است،

اپنج کلی است و جزویات ایشاں را نہایت نیست، **اول** عقل فعال است کہ معلول است

بنسبت با واجب الوجود، و علت است جملہ موجودات را کہ زیر اوست، و مدبر است موجودات کلی را،

و **عقل دوم** مدبر فلک اطلس است، و **عقل سوم** مدبر فلک افلاک است، و **عقل چہارم** مدبر فلک

زحل است، و **عقل پنجم** مدبر فلک مشتری است، و **عقل ششم** مدبر فلک مریخ است، و **عقل ہفتم** مدبر فلک

آفتاب است، و **عقل ہشتم** مدبر فلک زہرہ است، و **عقل نہم** مدبر فلک عطارد است، و **عقل دہم**

مدبر فلک قمر است، و این ہر عقلے را نفسے است، بازاء او کہ عقل بے نفس باشد و نفس بے عقل، و این

نفوس بر عقل چنانک مدبر است، افلاک را محرک کند، ہر یکے مر جرم فلک خویش را، اپنج نفس است محرک

بر سبیل فاعل، و اپنج عقل است محرکست بر طریق معشوقی، ازاں جہت کہ عقل بر تبت برتر از نفس است و

شریفتر از نفس است، بداں سبب کہ بواجب الوجود نزدیکتر است،

۲۔ و بباید دانست کہ اپنج می گویم کہ نفس محرک فلک است بر طریق فاعل و عقلی (عقل؟) محرک

نفس است بر طریق معشوقی، ازاں جہت میگویم کہ نفس مشابہت می نماید بعقل، و می خواہد کہ در و رسد،

و از جہت این قصد ارادتی کہ نفس را بتقلست حرکات در فلک می آید، و آں حرکات، اجزاء فلکی را

مستوجب عدد می گرداند، . . . . . . اد باشد بواجب کہ کلی بود و عدد کلی بے نہایتی واجب کند،

از بہر آنک ہر عدد می کہ او را نہایت بود آں عدد جزوی بود، بداں سبب کہ عدد از دو صفت بیرون

نباشد، یا جفت بود یا طاق،

اکنون بباید دانستن کہ موجودات کلی کہ آں را دو است کہ ایشاں معلول واجب الوجود اند،

اوّل عقلِ فعّال است، آنگه نفس کل است، آنگه جسم کل است، و جسم بسه[1] قسم است، افلاک و امّهات و موالید، و ایں هر یکے قسمت پذیر اند، و اجزا ایشاں را نهایت نیست در کون و فساد، چنانک افلاک و انجم را که کون و فسادِ شاں نیست در اجزاء، و زیرا و امّهات است، اوّل آتش آنگه هوا آنگه آب آنگه خاک و موالید که اوّلِ او جماد است آنگه، نبات، آنگه حیوان، و انسان هم از جملهٔ حیوان است از وجه جنسیت امّا نوعِ پسین است، و از جهتِ نطق بر حیوان شرف دارد،

و ترتیبِ موجودات همچنین است که ترتیبِ حروف، که مخرج هر حرفے از حرفے دیگر است که بالائے اوست، و هر یکے از دیگر خاسته است، چنانک چون مثلاً الف که مخرجِ او از هیچ حرف نیست، از بهر آنک او علّتِ اوّل است جملهٔ حرفها را، و بر هانش آنک او را ماقبل نیست لا ما بعد هست، و اگر کسے ما را پرسد که اندک ترینِ عددها کدام است، گوئیم که دو است، از بهر آنک یکے عددے نباشد، چه عدد آں بود که آں را ماقبل بود، و ما بعد بود، چنانک مثلاً گویند یکے در یکے جز یکے نه باشد، و یکے در دو جز دو نباشد، و یکے در سه همچنیں اما دو در دو از جهت آں باشد و جملهٔ عدد همچنین است پس واجب الوجود یکے است نه از وے[2] عددے بگفتیم که یکے نه عدد باشد از بهر آنک او را ماقبل نیست، و علم نخستین یکے واجب کند و معلولِ او عقل است، و معلولِ عقل نفس است و معلولِ نفس فلک است، و معلولِ فلک امّهات است، و معلولِ امهات موالید است و انهائے هر یک به نسبت با زیرِ خویش علّت، اینج معلولِ چیزے است، لابد علّت چیزے دیگر است و ایں قاعده را سلسلة الترتیب خوانند، و مردم را مردمی آنگه درست شود که ایں سلسلة الترتیب بشناسد و

---

[1] بسه؟
[2] از روے؟ ،

بداند که این جمله ارباب متوسط اند، چونکه افلاک و امهات و موالید، و علتِ وجود او اند، نه از جنس او از [1] جل جلاله، اکنون چون ما شریفترین چیزے در آخر نفس و عقل یافتیم، معلوم شد که ابتدا همان باشد، و مردم چون ابتدا، و انتها را بدانست، باید که نزدیک او درست شود که نوعِ عقل و نفس و راجنسِ نفس و عقل یکیست، و این دیگر اربابِ متوسط است و از او بیگانه، و از ایشان بیگانه، پس باید آهنگ بجنسِ خویش بود، تا از هم گوهران خود دور نماند، زیرا که عذابِ مقیم باشد، و معلوم است که جنس را با بسائط هیچ مناسبتے نیست، و حقیقتِ ذاتِ مردم بسیط است، نا قسمت پذیر، و حدِ جسم آنست که او را طول و عرض و عمق بود، و اعراضِ دیگر چون خط و سطح که بدو قائم میشوند، و حدِ بسیط آنست که مدرکِ اشیا است، و صورتِ علم را قابل است، و او نه نقطه است و نه خط و نه سطح و نه جسم و نه از جمله اعراضِ دیگر، چون کمیت و کیفیت و اضافت و این (و) متی و وضع و ملک و ان یفعل وان (ان) ینفعل، از این هیچ چیز نیست، اما جوهریست بذاتِ خویش قائم، و برهان آنک او جوهر است، آنست، که صورتِ علم بدو قائم است و علم و عرض (و علم عرض؟) است، و عرض بعرض (قائم نشود؟) ... [2] ... و باب (این) جوهر را از صفتِ اجسام هویت است، و نفس (دانستن) و بدین صفت گفتن مقصود تقرب است، که از اجسام بود، چه این تقرب نمی باید که وے بود که با خویش که آنگاه سبب هلاک [3] وے باشد،

۴- بدانک عقل با دراکِ معقولات بنفسِ خویش و نفس را بحقیقتِ ادراکِ معقولات بعقل ...... فرازی و بزرگی که از جملهٔ لوازمات نفس است ... [4] همیشه با عقل مشابهت طلبد،

---

[1] ایزد؟ [2] سطرے محو شده [3] حروف این سطور زیر خط که بحاشیهٔ صفحهٔ دوم اصل است قدرے محو شده، و بدرستی خوانده نشد، [4] هرجا که نقطه است حرفها خوانده نشد،

خویش را از عقل . . . . . . بر (؟ جسد البته ادراک بوقت عقل بہیچ بر . . . انست وبرہان
زیادت شمرد، بوقت ادراک . . . . اوتحمیق (؟) بود ہیچ حقیقی نہ باشد، واین مشابہت . . . . است
وآثار را ودر محسوسات پدید می آید، بس شریف تراست، بے رعونت نیست بہ ہیچ خیال از رعونت(؟)
کہ ترکیب جسم از مادہ وصورت است واو . . . . او در کلیات نفس می دہد ودر جزویات معلول
خویش را وانیکہ در؟ جزویات . . . . وبشرحش حاجت نیست، چنانک نفس کلی را نفس
می دہد، واستقس را استقس میدہد، وہم موالید را والد (موالید؟) . جزاوست، کل موالید را در کیفیت
در ترکیب . . . . . می دہد وہم فلک وہم استقس وہم موالید (؟) میسر ازاں دیگر جزو و . . . . .

۴ - بدانک قدما در جزویات چنیں نہ کردہ اند، از بہر آنک جزویات آیند و روند و(نا؟)
پائیدار باشند . . . . اجتہاد بکلیات کردہ اند، از بہر آنک کلیات ہمیشہ برجا باشند، وعلیکہ بر
ایشاں دلالت کند پائے دار بود، وہر کہ کلیات معلوم کرد، جزویاتش بہ ضرورت معلوم شود،

اکنوں بدانک کلیات پنج قسم است، جنس[۱] ونوع[۲] وخاصہ[۳] وفصل[۴] وعرض[۵]، واین ہر قسمے
بہ نفسِ خویش کلیست، چنانک مثلاً جنس لفظیست مکثر (؟) وکلی، کہ در براو (در زیر او!)
کثرتِ کل افتد، چنانک جسم وجوہر کہ ہریک بہ نفسِ خویش کلی اند، وو(؟) زیر یکے کثرت افتد، چنانک
مثلاً جوہر لفظے باشد کہ برجملہ معلومات غیر باری تعالیٰ دلالت کند،

وجوہر نیز بدو قسمت است، نامی وغیر نامی، ونامی بدو قسمت است حیوان وغیر حیوان، و
حیوان نیز بدو قسمت است، ناطق وغیر ناطق، اکنوں ایں جائیگاہ جنسے می تواں یافت کہ (بالا؟) ی
آں نوع نوعے دیگر نیست، وآں حیوانِ ناطق است، آں دیگر انواع، متوسط اند، وانواعِ متو

هر یکے بہ نسبت دپائین؟) خویش جنس اند، و بہ نسبت بالائے خویش نوع اند، وبداں جائیکہ نوع اند جزو اند مرکلِ خویش را، و بداں جا کہ جنس اند کل[1] اند؟) مر جزو خویش را، پس درمیاں هر یکے هم کل اند و هم جزو، و چنانک مثلاً جوهر کہ او جنس است مرنوعِ خویش را، و نوعِ او ناطق و غیر ناطق، اکنوں بدانک جوهر کلّی باشد کہ جنسے کہ موجود ست همہ جزو او باشد، و فصل کلی باشد کہ بقوت او جنس را از جنس، و نوع را انواع (از نوع؟) جدا تواں کردن، و دیگر چیزها هم بریں قیاس،

و **خاصہ** عرضے باشد کہ وے را نہ بوهم، و نہ بعقل از جوهر خویش جدا تواں کردن، چنانک مثلاً تری از آب، کہ اگر تری از آب جدا کنی، آنگاہ نہ آب باشد وگرمی از آتش، و خشکی از خاک، و لطافت از هوا، و آنچ بدیں ماند،

و **عرض عام** بہ نہ قسم است، کمیت و کیفیت، و اضافت و این و متی و وضع و ملک و آن یفعل و آن ینفعل، و ایں جملہ اعراض اند، و کمیت چندی باشد، و کیفیت چگونگی، و اضافت نسبت کارے با کارے باشد، و این کجائی باشد، و متی کبی[2] باشد، و وضع نهادگی باشد، و ملک اورائی[3] باشد، و آن یفعل کردگی باشد، و آن ینفعل کنندگی باشد، و ایں جملہ آنست کہ هر حرکاتے و سکناتے کہ مدبر افلاک را و امهات را..... کسی آب حیات را بداند(؟)..... جزویات باشد، و حرکات و سکنات ممکنات (؟)..... چنانک باشد معلوم او گردد، و ایں سخن را..... اولی تر آں باشد کہ مردم تفحص کند باستناد؟ خویش..... کہ آنچ مقصود است موقع ست (؟)،

---

[1] ایں عبارت در نسخہ نیست، مگر مقام اقتضائے آن میکند،
[2] حاصل مصدر از "کے" ساختہ است، [3] در اصل "اوراے" نوشتہ، گمان می برم کہ اورائی باشد، [4] آنچہ کہ چوں اوره (اسے ابرہ) باشد، یعنی لباس بالا، میبذی در هدایۃ الحکمۃ گوید "اما الملک ویقال لہ الجدۃ ایضا هو حالۃ تحصل للشئ بسبب ما یحیط بہ کالکون الانسان متعمما و متقمصا" "س"

بدانک ہر سخنے کہ گویند او . . . . . خادم باشد کہ آں را امر گویند، وآں . . . . گوید باآنکس بود و ورا امور خویش دانستہ باشد، یا دل خواہی (؟) باشد وآں چناں بود کہ کسے از راہ کمتری باکسی گوید کہ بالای او بود، یا قضیہ شرطی بود، وآں چناں باشد کہ کسے گوید اگر نہ چناں باشد چنیں بود، وقول متباین است وآں سخنے بود کہ او صورتے دیگر دارد، و تحقیقت آں سخن بود، وقول دیگر مشترک است چنانک مثلاً کہ لفظے باشد کہ آں لفظ بر دو معنی یا بیشتر دلالت کند،

۵- بدانک کارہا کہ از مردم بروں آید از دو چیز بروں نیست و ہر دو عرض است، اما حال[1] باشد اما ملکہ[2] و اما ملکہ، حال آں باشد کہ در مردے از تغیرے یا از سر شہوتے یا از سردعوی حرکاتے و سکناتے پیدا آید، واین از دو بروں نیست، یا پسندیدہ باشد یا ناپسندیدہ، چنانک مثلاً خشم و حقد کہ ہر دو ناپسندیدہ باشند، یا شفقت و محبت کہ ہر دو پسندیدہ باشند، و ہر چہ در رسید و زود برشد آں را حال خوانند، و ہر چہ دیرتر بماند آں را ملکہ خوانند، چنانک مردم بخواند و دیرتر کہ فراموش کند تا صفات پسندیدہ یا ناپسندیدہ کہ با مردم بماند، ولیکن چوں معدوم شد آں ممکن بود، ہم عرض باشد بشرف مردم ہیچ تعلق ندارد . . . . .

در اثبات صانع عظمت کبریاءہ بباید دانست کہ ہر چہ مردم در آں اندیشہ تواں برد از سہ بیروں نیست، یا واجب باشد، یا ممکن، یا ممتنع، اما واجب (آں؟) چیز باشد کہ نشاید کہ نہ باشد، وچوں ممکن را اثبات کردی بضرورت واجب[3]

---

[1] واضح خواندہ نشد، ایں جا حرفے باید کہ مرادف سوال و دعا باشد، چنانکہ اصطلاح منطقیان است

[2] در اصل مکرر است، شاید کہ ایں تکرار غلط باشد، [3] کذا،

وممتنع آں باشد کہ وجود او (نشاید کہ[1] باشد و ممکن آں باشد کہ وجود او) شاید کہ باشد و شاید کہ نباشد
و چوں ممکن را اثبات کردی بضرورت ممتنع لازم شود، از بہر آنکہ چوں گفتن چیزے ہست تو ہم
خلق کہ وجود او ممتنع است، پس ایں چہ کہ بوجود او بہمہ طریقہا واجب است باری عز اسمہ باشد
وانچ وجود او ممکن باشد ہرچہ موجود است بجز ذات باری تعالیٰ، وانچ ممتنع است وجود ممکن
نباشد واللہ اعلم،

۶۔ بدانک موجودات بر دو قسم است، یکے واجب الوجود است، وآں باری تعالیٰ ست
و دیگر ممکن الوجود است، وآں دو نوع است، یکے جوہر وآں ہر آں موجودی کہ از موضوع مستغنی
بود، و دوم عرض، وآں ہر آں موجودے بود کہ از موضوع مستغنی نباشد، و جوہر بر دو قسم است یکے
جسم و دیگر غیر جسم، و اجسام در جسمیت برابراند و متساوی، و آثار اجسام مختلف است، بعضی گرم است
و بعضی سرد است، و بعضی نباتست و بعضی معدنست، و روا نبود کہ مقتضی آں آثار مختلف جسمیت
مشترک بود کہ بر بیست، از اثبات صور، و قوی در جسم، تا بسبب اختلاف در آں آثار پیدا شود، و حکما
بعضے از آں صور را خاصیت نام نہادہ اند، پس ہر آنکسے کہ آثار اجسام مخصوص بداند گر آں افعال
صادر را صور نیست. . . . . . جود . . . . . . ہر آئینہ قوت را بمقدار عقل انسانی . . . . . .
کباشد (؟) بسبب غریبتی آں بود، و اما حکما. . . . . . . معرفت آثار آں قوت علی. . . . .
ہیچ گونہ از و عجب ندارد، چہ ہمچنانک سنگ مقناطیس آہن می رباید، آتش را قوتیست کہ از یک
شعلہ از وے صد ہزار چنداں کہ وی پیدا میشود و در آں آتش ہیچ نقصان پیدا نیاید، واگر نہ آں ستی

---

[1] ایں عبارت در اصل نیست اما ظاہر کلام دلالت بریں میکند، "س"

که آتش دیده باشد و بسبب کثرت دیدن آن غرابت و تعجب زائل گشته است، واگرنه جرم آتش ازهمه غریب تر و عجیب تر است، و همچنانک مردم از آتش آن فعل عجب ندارد، و داند که در آتش قوتیست که موجب احتراق و تسکین (تسخین؟) است، همچنان باید که تصور کند که در جسم مغناطیس قوتیست که فعل او آهن ربودن است، و هر آنکس که این معنی بحقیقت تصور کند، از بسیار اشکالات خلاص یابد،

۷- بدانک کسانی که طالبان شناخت خداوند سبحانه و تعالی اند چهار گروه اند، اوّل متکلمانند که ایشان بجدل و حجتهای اقناعی راضی شده اند و بدان قدر بسنده کردند در معرفت باری[1] عز اسمه، دوم فلاسفه و حکما اند که ایشان با دلهٔ عقلی صرف[2] در قوانین منطقی طلب شناخت کردند، و بهیچ[3] ادلهٔ اقناعی نه کردند، لیکن ایشان نیز بشرائط منطق وفا نتوانستن[4] کرد، و از آن عاجز آمدند، سیم اسماعیلیان اند و تعلیمیانند[5] که ایشان گفتند که طریق معرفت جز اخبار خبر[6] صادق نیست، چه در ادلهٔ معرفت صانع (رو[7]) ذات و صفات وے اشکالات بسیار[8] است و ادلّه متعارض[9]، و عقول دران متحیر و عاجز، پس اولی تر آن باشد که از قول صادق طلبند، چهارم اهل تصوف بودند[10] که ایشان بتفکر و اندیشه طلب معرفت[11] نکردند که بتصفیهٔ باطن و تهذیب اخلاق نفس ناطقه را از کدورت طبیعت و هیأت بدنی منزه کردند، چون آن جوهر صافی گشت (و) در مقابلهٔ ملکوت افتاد، صورتهاے آن بحقیقت[12] در آنجا نگه پیدا شود (بی[13]) هیچ شکے و شبهتے، و این طریق از همه بهتر است (چه معلوم شده است[14]) که هیچ کمال از حضرت

---

[1] پ:- خداوند [2] پ:- (شریف؟) [3] پ:- وبهیچ گونه بادلهٔ اقناعی قناعت نه کرده اند، [4] پ:- نتوانستند برون، [5] پ این لفظ ندارد [6] پ:- مخبر [7] چنانکه در نسخهٔ روزن است، [8] پ:- زیاد، [9] پ:- متعارف، [10] پ:- اند، [11] پ:- نه بفکر و اندیشه طلب معرفت کردند، بلکه [12] پ:- این تحقیقات، [13] این زیادت موافق پ ست، در اصل بجاے این "که" است، [14] زیادت در پ ست،

خداوند منحول[1] نیست، و آنجا که منع و حجاب نیست، پس[2] هر آنچ آدمی را نبود از کدورت طبع باشد، چه اگر حجب[3] زائل شود و حائل (و[4]) مانع دور گردد، حقائق چیزها چنانک باشد پیدا شود، و سید[5] عالم علیه افضل الصلوٰة والتحیة بدین اشارت کرده است و فرموده[6] الا[7] ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات فتعرضوا[8] لها،

تمت الرسالة بحمد الله تعالیٰ و حسن توفیقه، وصلی الله علیٰ سیدنا و نبینا محمد و آله الطیبین الطاهرین،

---

[1] پ :- دریغ ، [2] پ :- مگر هر آنچه هست آدمی را از جهت کدورت طبیعت باشد، [3] پ :- حجاب،
[4] زیادت در پ است، [5] پ :- و سید علیه السلام، [6] از پ ساقط است، [7] در پ چنین است
ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها،
[8] ابوبکر احمد بن حسین بن علی بیهقی محدث نیشاپوری المتوفی ۴۵۸ھ این حدیث را بکتاب خود کتاب الاسماء والصفات بایں طریق آورده است عن انس بن مالک رض عن رسول الله صلعم انه قال اطلبوا الخیر دهرکم کله و تعرضوا لنفحات رحمة الله تعالیٰ، فان لله تعالیٰ نفحات من رحمته یصیب بها من یشاء من عباده، و امام غزالی در رساله خود المنقذ من الضلال می آرد کما قال علیه السلام ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها، (ص۵ مطبوعه مطبعه میمنیه مصر) و بوعلی سینا هم او را در رساله تفسیر سوره فلق آورده است،
"س"

(٦)

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي

اخرجه السيد سليمان الندوي من كتاب ميزان الحكمة

لعبد الرحمن الخازني الموجود في مكتبتي جامع بمبائي

والمكتبة الآصفية بحيدر آباد الدكن

اُصُولُ هٰذِهِ الرِّسالَة

من مشاهير حكماء القرن الخامس، ومعاصري الخيّامي عبد الرحمان الخازن او الخازني مولى الشيخ العميد الماضي ابي الحسن علي بن محمد الخازني كانت له منزلة سامية عند السلطان سنجر السلجوقي (سنة ٥١١ سنة ٥٥٢هـ)، وضع له زيجا سماه الزيج السنجري كما ذكره البيهقي في كتابه تتمة صوان الحكمة، وله كتاب جليل في صناعة موازين الفلزّات وصنعة موازين الماء، سماه ميزان الحكمة، وذكر في مبتدئه انه تولّى جمعه وتدوينه مما اشار اليه الحكماء المتقدمون وبسطه المتاخرون في شهور سنة خمس عشرة وخمسمائة، والكتاب يحتوي على مقدمة وثماني مقالات

١- ولهذا الكتاب نسختان بالهند، احدٰهما وهي اقدمهما واصحهما في مكتبة جامع بمبائي، كتبها ابو نصر احمد بن محمد العراقي فرغ منه صبيحة يوم الجمعة غرة ربيع الآخر سنة خمس وثمانين وخمسمائة، وفي اليوم الثاني والعشرين من تيرماه القديم سنة ٥٥٥ يزدجردية بساحل بحر عمان في موضع نفال، وقد كتب تحته من بعد سطر "الاحد، الثالث عشر من شعبان سنة ستة وثمانين وخمسمائة باصفهان" فيظهر منه ان النسخة كتبت في عصر لم يبعد عن عصر المصنّف الا مقدار نحو ثلثين او اربعين سنة تقريبًا،

٢- والنسخة الثانية لهذا الكتاب في المكتبة الآصفية بحيدر آباد الدكن، كتبها احمد بن مكّي الشيرازي سنة ١٠٣٣هـ وهي كثيرة الخطأ، ورقمها (١٢٥) في الرياضيات العربية، وفيها سقطات وبياضات

وقد نشر الفاضل الروسی خانیکوف بعض اجزائه الاولی، فی المجلة الاسیاویة الامریکانیة سنة ١٨٦٠ء

وقد اتی المصنف فی المقالة الرابعة من کتابه میزان الحکمة، برسائل فی اوزان الفلزات بالمیزان الهوائی والمائی لعدة من الحکماء، ومنهم عمر بن ابراهیم الخیامی فله فیها رسالة فی میزان الماء المطلق، درجها الخازنی فی الباب الخامس من المقالة الرابعة من کتابه هذا،

٣ – وتوجد نسخة لهذه الرسالة ناقصة النصف فی مکتبة غوتا بالمانیا، نشرها المستشرق الالمانی فریدریخ روزن فی اخر نسخة الرباعیات المطبوعة بمطبعة کاویانی ببرلین سنة ١٩٢٨ء

وهذه الرسالة هی التی ذکرها مترجموا الخیامی وسماها بعضهم میزان الحکم واخرى رسالة فی معرفة مقداری الذهب والفضة،

وانی طلبت نقل هذه الرسالة خاصة من حیدراباد الدکن، وبمبائی، فاتانی نقلها لتصحیح من المکتبة الآصفیة، قام به اخونا العزیز عبد القدوس الندوی، المشتغل فی دائرة المعارف بحیدراباد الدکن، وصورتها الفوطوغرافیة من بمبائی اعتنی بها اخونا الاستاذ سعید رضا الندوی معلم العربیة فی کلیة القدیس زیویر فی بمبائی، فشکرا لهما خالصا من اخیهما، وقمت بمقابلة هذه للنسخ وجعلت عمودها الذی اعتمدت علیه نسخة بمبائی العتیقة القلیلة الخطأ،

رموز النسخ :-

ب   نسخة جامع بمبائی،

ح   نسخة مکتبة حیدراباد الدکن،

غ   نسخة غوتا المطبوعة الناقصة،

---

[1] اما نسخة خانیکوف الخطیة فلم اجد لها اثرا، فلعلها فی تبریز حیث کان سفیرا روسیا،

"س"

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الخامس فی میزان الماء المطلق للامام عمر الخیامی، والعمل به، والبرهان علیه

اذا کانت الکفتان او احدهما فی الماء، والقول فیه یدور علی اربعة فصول،

الفصل الاول فی صنعة[1] المیزان والوزن به،

قال الامام[2] عمر بن ابراهیم الخیامی، اذا اردت ان تعرف مقدار کل واحد من الذهب والفضة فی جسم مرکب منهما، اخذنا[3] مقدارا من الذهب الخالص ونعرف[4] وزنه فی الهواء، وکذلک[5] ناخذ فضة خالصة ونعرف وزنها الهوائیة[6]، ثم ناخذ کفتین متساویتین متشابهتین[7] فی میزان له عمود متشابهة[8] الاجزاء اسطوانی الشکل و نضع الذهب فی احدی الکفتین فی الماء وفی الکفة الاخری ما یثقلها، وکذلک نضع الفضة فی احدی الکفتین فی الماء وفی الکفة الاخری ما یثقلها، ونعرف مقداره[9] ونسبة وزنه[10] الهوائی الی وزنه[11]

---

[1] ح: صفة [2] غ: ابو الفتح عمر، ح: ابو حفص عمر، وکلاهما محذوف من ب، وکنیته المعروفة ابو الفتح و ابو حفص لا یعرف، [3] غ: فخذ، [4] غ: تعرف، [5] العبارة مختلطة فی غ، [6] کذا فی الاصل وفی ح: الهواء و فی غ: فی الهواء، والصحیح ان یکون الهوائی [7] غ: من وفی ح: من اوزان وهو ظاهر الخطأ، [8] ح: متساویة متشابهة، [9] ح: مقدارها، [10] ح: وزنها، ☆ هذا الشکل لا یوجد الا فی ح،

المائی، ونجعل العمود موازیا للافق ونعرف مقداره، ثم نعرف نسبة وزنها الهوائی الی وزنها المائی، ثم نأخذ[1] المرکب ونعرف وزنه الهوائی الی وزنه المائی، فان کانت النسبة مثل نسبة وزن الذهب الهوائی الی وزنه المائی، فان المرکب هو من الذهب الخالص، لا شئ فیه من الفضة وان کانت النسبة مثل نسبة الفضة، فان المرکب هو من الفضة، لا شئ فیه من الذهب وان کانت النسبة فیما بینهما، فحینئذ یکون الجرم مرکبا بینهما[2]،

الفصل الثانی فی[3] معرفة ما فی الجرم الممتزج من الذهب والفضة بالبرهان الهندسی[4]

ووجه[5] نعرف مقدار کل واحد منهما[6] ان نضع[7] نسبة الوزن الهوائی للمرکب الی وزنه المائی کنسبة اب[8] الی حد، واب منهما الوزن الهوائی، ونفرض مقدار الذهب اه فیکون اه وزن الذهب الهوائی، ووزنه المائی حر، فیکون هب وزن الفضة الهوائی، ورد[9] وزنها المائی ومعلوم ان نسبة اه الی حر اصغر من نسبة اب الی حد[10]، لان الذهب فی الماء اثقل من المرکب منه ومن الفضة علی ما یتکفل برهانه صاحب العلم الطبیعی، ونسبة هب[11] الی رد اعظم من نسبة اب الی حد، لان الفضة فی الماء اخف من المرکب منه[12] ومن الذهب، ونجعل نسبة هح الی رد کنسبة اه الی حر[13] فباضطرار یکون هح اصغر من هب[14]، ونسبة اه الی حر کنسبة هح الی رد، فیکون نسبة جمیع اح الی جمیع حد کنسبة اه الی حر، کما تبین[15] فی خامسة

---

[1] العبارة ساقطة من غ، [2] غ: منهما، [3] ح: فی الجرم الممتزج [4] غ: ان نعرف، [5] غ: بالوزن الهوائی، [6] العبارة مختلفة فی نسختی ح وغ والصحیح ما فی ب، الذی اخترناه، [7] العبارة ناقصة فی غ، [8] غ: رک، [9] غ: حک، [10] ح: هح، [11] غ: منها وهو الصحیح، [12] غ: حک، [13] غ: رب، [14] غ: بین،

الاستقصات[1]، ونسبة اَهَ الی حَ زَ معلومة، فیکون نسبة اَحَ الی حَدَ معلومة، وحَدَ معلوم فیکون اَحَ معلومًا وحَبَ الباقی معلومًا، ونسبة هَحَ[2] الی زَدَ معلومة، وکذٰلک نسبة هَبَ الی زَدَ معلومة، فیکون نسبة هَبَ الی هَحَ معلومة، وکذٰلک الی حَبَ، وحَبَ معلوم فیکون هَبَ[3] معلومًا، وهو مقدار الفضة. وهذه اشیاء بُرهِنت[4] فی المعطیات[5]. ونضع لهذا مثالًا لکی یکون اسهل. لیکن نسبة الوزن الهوائی للفضة الی وزنه المائی[6] کنسبة عشرة الی عشرة ونصف، ونسبة وزن الذهب الهوائی الی وزنه المائی نسبة[7] عشرة الی احد عشر، واخذنا مقدارًا مرکبًا بینهما، ووزنّاه[8] فی الماء[9] فکانت[10] عشرة وثلٰثة ارباع[11]، ونسبة عشرة الی عشرة وثلٰثة ارباع اعظم من نسبة عشرة الی احد عشر واصغر من نسبة عشر الی عشرة ونصف، فعلمنا انه بالحقیقة مرکب بینهما، ونحن من[12] وراء تعرف مقداریهما فیه، فنفرض مقدار اَبَ من المثال المقدم عشرة ومقدار حَدَ عشرة وثلٰثة ارباع، واَهَ مقدار الذهب بالفرض ولا نعلم عدده، وحَ زَ مقدار وزنه المائی، وقد قلنا ان نسبة اَحَ[1] الی حَدَ کنسبة اَهَ الی حَ زَ[2]، ونسبة اَهَ[3] الی حَ زَ کنسبة عشرة الی احد عشر فیکون نسبة اَحَ الی حَدَ کنسبة عشرة الی احد عشر

[1] غ: الاصول وهما واحدة، یراد بهما تحریر اقلیدس، راجع اخبار الحکماء للقفطی ترجمة اقلیدس، [2] غ: ح ه، [3] غ: ح ب، [4] غ: تبرهنت [5] ح: المعظمات وهو تصحیف فان کتاب المعطیات من کتب اقلیدس وشرحه المحقق الطوسی، [6] غ: وزنها، [7] غ: کنسبة [8] غ: الهواء [9] غ: فوجدناه، [10] فی ح بعده: ووزناه فی الماء فوجدناه عشرة [11] العبارة ساقطة من غ، وفی ح بیاض، [1] فی غ: اح، اه، [3] انتهت نسخة غو تا الی هنا، [4] بیاض فی ح،

وقد كنا وضعنا حد عشرة وثلثة ارباع، فنضرب عشرة فى عشرة وثلثة ارباع ونقسم المبلغ على احد عشر فيخرج[1] تسعة وسبعة عشر جزءًا من اثنين وعشرين جزءًا من واحد وهو اَحَ، فيكون حبَ لباقى خمسة اجزاء من اثنين وعشرين جزءًا، ونسبة هبَ الى ردَ كنسبة عشرة الى عشرة ونصف، لانها نسبة وزن الفضة الهوائى الى وزنها المائى كما فرضناه اوّلاً، ونسبة هحَ الى ردَ كنسبة عشرة الى احد عشر، فاذا كان ردَ عشرة ونصف يكون هبَ عشرة، واذا وضعنا ردَا حد عشر كم يكون هبَ[2] بنسبة احد عشر الى عشرة ونصف كنسبة اىّ شئ الى عشرة، فنضرب احد عشر فى عشرة ونقسم المبلغ على عشرة ونصف، فيخرج عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرين، فاذا كان ردَا حد عشر يكون هبَ عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرين، فيكون هحَ عشرة وحَ بَ الباقى عشرة اجزاء من احد وعشرين وقد كان حبَ بالمقدار الذى وضعنا به حد عشرة وثلثة ارباع، وهو خمسة اجزاء من اثنين و عشرين، فنسبة خمسة اجزاء من اثنين وعشرين الى عشرة اجزاء من[3] احد وعشرين كنسبة اىّ شئ الى عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرين، فنضرب عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرين فى خمسة اجزاء من اثنين وعشرين ونقسم المبلغ على عشرة اجزاء من احد وعشرين فيخرج[4] خمسة وهو مقدار الفضة، اذهو هبَ، وقد كنا فرضنا هبَ مقدار الفضة، ومهما علمنا هبَ فالمقادير[5] الباقية معلومة[6]، وذلك ما اردنا ان نبين،

وينبغى ان تكون الصنجات التى يزن[7] بها هذه الاجرام فى الهواء والماء من جنس واحد امّا من حديد وامّا من غيره، حتى لا يقع بسبب اختلافها[8] تفاوت، معًا انه يمكن ان يقع لسبب

---

[1] سقط ما قبله من ح [2] فى ح سقطت، [3] ح: الى، [4] ح: فمبلغ [5] ح: فالمقدار الباقية [6] ساقط من ع [7] فى ح: يوزن وهو اصح، [8] فى ح سقطة،

اختلاف اشکال الاجرام تفاوت، الا انه قلیل لا یحس به، وان اراد انسان ان یحتاط فیه یشق علیه الامر فی ذلک خاصة فی الاوزان الیسیرة،

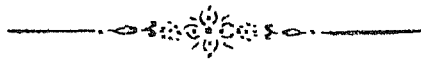
الفصل الثالث فی معرفة ما فی الجرم الممتزج من الذهب والفضة بالجبر والمقابلة نستخرجه[1] بطریق اخر، فانه ربما یکون اسهل فی الحساب، نفرض ا ا الذی هو وزن الذهب المائی شیئاً، فیکون هـ ب عشرة الا شیئاً و ح ر شیئ وعشر شیئ، لان نسبة ا ا الی ح ر کنسبة عشرة الی احد عشر کما قلناه مراراً[2]، و هـ ب عشرة الا شیئاً ونسبته الی ر د کنسبة عشرة الی عشرة ونصف، کما قلنا فی نسبة وزنی[3] الفضة فنضرب عشرة ونصف فی عشرة الا شیئاً یبلغ مائة وخمسة الا عشرة اشیاء، فنقسمه علی عشرة، یخرج عشرة ونصف الا شیئاً ونصف عشر شیئ و هو ر د، وقد کان ر د عشرة وثلثة ارباع الا شیئاً وعشر شیئ یعدل[4] عشرة ونصف الا شیئاً ونصف عشر شیئ، فنجبر ونقابل من کلا الجانبین یکون عشرة وثلثة ارباع و شیئ ونصف عشر شیئ یعدل عشرة ونصف وشیئاً وعشر شیئ فنقاص اعنی نسقط المجانسة من کلا الجانبین، یبقی[5] ربع عدد یعدل نصف عشر شیئ، فالشیئ الواحد یعدل خمسة اعداد، وهو مقدار الذهب، ومقدار جمیع المرکب عشرة فیبقی مقدار الفضة خمسة، و ح ر وزن الذهب المائی، فیکون خمسة ونصف، لان نسبة عشرة الی احد عشر نسبة خمسة الی خمسة ونصف، و ر د وزن الفضة المائی فیکون خمسة وربع، لان نسبة عشرة الی عشرة ونصف نسبة خمسة الی خمسة وربع

---

[1] ح: لیستخرجه بطریق الجبر، [2] فی ح سقطة، [3] ح: وزن، [4] ح: یعدل،
[5] سقطات و بیاضات فی ح،

الى خمسة وربع كنسبة عشرة الى عشرة ونصف، وجميع حدّ عشرة وثلثة ارباع فتجاوب[1] الحق و الحساب عند الامتحان، وذلك ما اردنا بيانه،

الفصل الرابع في المركبات من ثلثة جواهر فما فوقها، وعلى هذا يقاس كل جوهر بين مختلطين[2] كيف[3] ما كانا، واما اذا كانت الجواهر ثلثة فما فوقها، فما انتصب لذلك انتصابًا ثانيًا، فان ما ينسب منها الى بعض القدماء فهي خطأ لو لم يكن الخطاء وقع من جهة النقل او من جهة النسخة التي شاهدتها، والاحتياط عندي في الوزن في الماء ان يوضع الكفة التي فيها الجوهر في الماء وتخلّى الثانية في الهواء ويوضع الصنجات فيها حتى يوازي عمود الميزان سطح الافق، وينبغي ان تكون الاوزان كلها في ماء واحد على نسق واحد حتى لا يقع تفاوت، وحديث الميزان المعد لهذا الباب[4] قلّما يخلو عن الخطاء الواقع بسبب المياه المختلفة، وكل ماء قارب في اللطافة ماء الرصد[5] قلّ الخطاء فيه،

---

[1] ح: فتجارب، والصحيح فتجاوب، [2] ح: مختلفين، [3] سقطة في ح، [4] وفي ح زيادة: فينبغي ان لا يعتمد عليه فانه سعي، انه تخمين، [5] ماء الرصد ماء المطر، قال في لسان العرب والرصد والرصد المطر يأتي بعد المطر [illegible] التجربة كما جاء في ميزان الحكمة للخازني مرارًا،

استدراک و اضافہ

ص۱۰۹ (حاشیہ ص۱۰) پروفیسر محمد شفیع صاحب (اورینٹل کالج لاہور) کے جس مقالہ کا ذکر اس حاشیہ مین کیا گیا ہے، وہ اس کتاب کے ۴۶۴ صفحون کے چھپنے کے بعد اسلامک کلچر حیدرآباد دکن کے اکتوبر ۱۹۳۲ء کے نمبر مین چھپ کر شایع ہوا، اور اپریل ۱۹۳۳ء مین میری نظر سے گذرا، پروفیسر ممدوح کا یہ فاضلانہ مضمون اگر پہلے میری نظر سے گذرتا، تو اس (ماخذ بیہقی) کے اشخاص کی تحقیق کے متعلق میری بہت سی محنت بچ جاتی،

ص۹ مین، اور اسی بنیاد پر اس کتاب کے بعض دوسرے مباحث مین، مین نے اپنا یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ "قفطی مین خیام کا جو مقفّٰی و مسجع تذکرہ ہے، وہ عماد کاتب کی خریدۃ القصر سے منقول ہوگا" عماد کاتب کی خریدۃ القصر مین خیام کا جو تذکرہ ہے، اسکی نقل پروفیسر محمد شفیع صاحب نے اپنے مذکورۂ بالا مقالہ مین خریدہ کے اُس قلمی نسخہ سے لے کر درج کی ہے، جو لائیڈن کے کتبخانہ مین ہے، وہ عبارت مذکور یہ ہے،

عمر الخیام لیس یوجد مثلہ فی زمانہ، وکان عدیم القرین فی علوم النجوم والحکمۃ وبہ یضرب المثل، اُنشدت من شعرہ باصفہان،

(اس کے بعد وہ چند عربی شعر ہین، جو قفطی مین مذکور ہین،)

خریدہ کی یہ عبارت مذکور قفطی سے بالکل الگ اور مختصر ہے، اور اس مین وہ واقعات نہین جو قفطی

مین ہین، ایسی حالت مین اگر یہ نقل صحیح ہو کہ خریدہ مین خیام کے متعلق اسیقدر ہی تو میرے خیال کی غلطی واضح ہی، پھر بھی یہ معاملہ طلب رہجاتا ہے کہ خیام کے تقریباً سو برس کے بعد قفطی نے خیام کے متعلق یہ واقعات حج وغیرہ کس ماخذ سے یا کتاب سے لئے ہین، اور قفطی مین خیام کے تذکرہ کی یہ عبارت قفطی کی عام عبارت کے برخلاف اس قدر مسجع اور تکلف و تصنع سے آراستہ کیون ہے ؟

صفحہ ۱۰۹، امام ظہیر الدین ابو الحسن علی بن ابی القاسم زید بیہقی نے اپنی کتاب مشارب التجارب مین اپنا حال آپ لکھا ہے جسکو یاقوت نے اپنی معجم الادبا مین بعینہ نقل کیا ہے، نسباً یہ عرب اور حضرت خزیمہ صحابی کی نسل سے تھے، ۴۹۹ھ مین سبزوار علاقہ بیہق مین پیدا ہوئے، اس لیے ۵۰۷ھ مین جب اپنے باپ کے ساتھ خیام سے ملے تھے تو یہ نو برس کے تھے، اور تعجب ہوتا ہے کہ انھون نے اسی سن مین خیام کے ایک ادب اور ایک ریاضی کے سوال کا صحیح جواب دیا، انھون نے ہر حالات مین ۵۴۹ھ تک کی تصانیف کے نام گنائے ہین، اُن مین اپنی تاریخ الحکما یعنی تتمہ صوان الحکمۃ کا نام بھی لکھا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ۵۴۹ھ تک تالیف پا چکی تھی، (معجم الادبا، یاقوت حموی جلد ۵ صفحہ ۲۱۱ گب) اس کتاب کے صفحہ ۲۱۰ اور صفحہ ۲۱۲ مین اسکی تالیف کی تاریخ ۵۴۹ھ دی گئی ہے، یہ انتہائی تاریخ ہے، یعنی یہ اسوقت تک تالیف ہو چکی تھی،

ایک بات تعجب انگیز معلوم ہوتی ہے، کہ بیہقی نے خیام سے ۵۰۷ھ کی اپنی ملاقات نیشاپور کا ذکر کیا ہے، اور اس کے بعد وہ ۵۱۴ھ سے ۵۱۷ھ تک سلسلہ تعلیم نیشاپور مین قیام پذیر رہے، اور ۵۲۱ھ مین پھر نیشاپور آئے (دیکھو یاقوت) مگر اس اثنا مین پھر کسی ملاقات کا ذکر نہین کرتے، شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ اس ۵۰۷ھ والی ملاقات کا ذکر خصوصیت سے اس لئے انھون نے کیا کہ اس سے

ان کو خیام کی زبان سے اپنے بچپن کی ذہانت کی تعریف کا اظہار مقصود تھا،

ص ۵۳ خازنی نے ۵۱۵ھ مین میزان الحکمۃ کے نام سے جو کتاب لکھی ہے، اس مین خیام، اور اس کے رسالہ میزان کا ذکر کیا ہے، اس مین خیام کے نام کے ساتھ رحمہ اللہ وغیرہ کوئی لفظ ایسا نہین لکھا ہے جس سے اسکی موت کی طرف اشارہ ہو، اصل عبارت یہ ہے،

ثم فی ھذہ الدولۃ القاھرۃ ثبتہا اللہ تعالیٰ نظر فیہ ابوحفص (؟) عمر الخیامی و حقق القول فیہ و برھن علی صحۃ رصدہ و العمل بہ لماء معین دون میزان معلم،

(نسخۂ مطبوعۂ خانیکوف)

خیام نے اپنا یہ رسالہ خازنی سے پہلے ۵۱۵ھ تک مین لکھا ہوگا،

ص ۶۵ عمر بن ابراہیم خیامی کی کنیت تمام اہل تذکرہ نے "ابوالفتح" لکھی ہے، اور یہی کنیت خیام کے رسالۂ کون و تکلیف، رسالۂ وجود فارسی اور رسالۂ جبر و مقابلہ کے شروع مین، اور خیام کے رسالہ میزان الحکم نسخۂ موجودہ کتبخانۂ گوتھا (جرمنی) مین ہے، لیکن میزان الحکمۃ خازنی کے نسخۂ حیدرآباد مین خیام کے رسالۂ میزان الحکم کے شروع مین، اور خانیکوف کے نسخۂ میزان الحکمۃ کے مقدمہ فصل خامس مین "ابوحفص" لکھا ہے، ابوحفص کنیت اس مناسبت سے کہ اس کے ہمنام حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی کنیت بھی یہی تھی، مناسب معلوم ہوتی ہے، شاید اس کی یہ دونو کنیتین ہون، لیکن مشہور تر اور معروف تر ابوالفتح ہی ہے،

ص ۸۰ قاضی محمد بن منصور سرخسی خراسان کے قاضی تھے، راوندی نے راحۃ الصدور (۵۹۹ سنہ ۶۰۱ھ) مین ان کو سلجوقی عہد کے اکابر علما مین شمار کیا ہے، (ص ۳۰) حکیم سنائی المتوفی ۵۴۵ھ نے

اُن کی مدح مین اشعار لکھے ہین جنکو پروفیسر محمد اقبال (لاہور) نے اپنے رحتہ الصدر کے فاضلانہ حواشی مین نقل کیا ہے میرے پیش نظر کلیات سنائی کا مطبوعہ نسخہ (بمبئی ۱۳۲۸ھ) ہے، اس مین چند مزید شعر ملتے ہین، جن سے قاضی ممدوح کے کچھ اور حالات معلوم ہوتے ہین، ترکیبات کے عنوان مین ہے:

"در ستایش ابوالمفاخر محمد بن منصور اقضی القضاة خراسان فرماید"،

اس ترکیب بند کے حسب ذیل مختلف شعر انکے حالات سے متعلق ہین،

چو قبول مفخرِ دین بو المفاخر یافتی | آتش اندر لاف بے دین کفر و فخر و عار زن

شیخ الاسلام جمال دین مفتی المشرقین | سیف حق تاج خطیبان شمع شرع قاضی القضا

تا ترا صدرِ خراسان خواند سلطانِ عراق | شد خراسان بر زمین از دین فخر سلطانی دگر

گر چہ نزدِ دوستان نامت محمد ہٗ لیک | بر عدو نام تو چون نام پدر منصور باد

(ص ۱۲۵ المبئی)

اس ترکیب بند مین قاضی صاحب کی فیاضی کی بار بار تصریح ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شاعر نے اسی جذبہ کے اثر سے ممدوح کی تعریف کی ہے، اس سے اس دعویٰ کی کہ قاضی صاحب سنائی کے استاد تھے، تردید ہوتی ہے،

قاضی صاحب کے نام سے منسوب مواعظ و اخلاق مین ایک عربی کتاب ریاض الانس برٹش میوزیم کے کتبخانہ مین ہے، اس کے دیباچہ مین ہے، "قال الشیخ الامام الاجل السیّد

الاوحد صدر الاسلام عماد الدین سیف الحق مفتی الشرق والغرب . . . .

ابوالمفاخر محمد بن منصور نور اللہ ضریحہ ۔ (تتمہ فہرست عربی کتبخانہ مذکور ص۱۵۳ ، ۲۳۶)

کشف الظنون مین اس کتاب کے مصنف کا نام ابوسعید حسن بن علی الواعظ ہے لائیڈن

اور میونک کے نسخون مین بھی حسن بن علی ہی نام ہے ، (تتمہ فہرست عربی برٹش میوزیم لائبریری ص۵۲۱)

قاضی محمد بن منصور کی ولادت و وفات کی تاریخ نہین معلوم لیکن اس کتاب مین سنداً

مصنف کے ایک شیخ کا نام ابوعلی زاہر بن احمد مذکور ہے اُن کا ذکر برٹش میوزیم کی فہرست کے

مصنف نے تاریخ الاسلام (ذہبی ؟) مین پایا ہے ، اور مین نے انساب سمعانی مین زیر سرخسی

اور معجم البلدان یاقوت مین زیر سرخس پایا ہے ، انکی تاریخ وفات ۳۸۹ھ ہے ، ایسی حالت مین وہ

شخص جو سنائی المتوفی ۵۴۵ھ کا ممدوح ہو وہ ابوعلی زاہر بن احمد سرخسی المتوفی ۳۸۹ھ کا شاگرد

نہین ہوسکتا ، اس لیے یہ سنداً اگر مصنف قاضی محمد بن منصور ہین تو قابل تصحیح ہی ،

زاہر سرخسی کے آخری شاگرد ابن مندہ ہین ، یہ بھی ۳۸۳ھ مین پیدا ہوے ، اور ۴۷۰ھ مین

وفات پائی ، (طبقات ابن رجب حنبلی ترجمۂ ابوالقاسم عبدالرحمن ابن مندہ جلد اوّل)

اسی سے یہ بھی معلوم ہوسکتا ہو کہ قاضی صاحب کا خیام کا استاد ہونا گو ممکن ہے ، مگر یہ دعویٰ

سند و ثبوت کا محتاج ہی ،

ص۸۰ و ۱۴۹ اس کتاب مین ایک جگہ ص۸۰ مین سنائی کی تاریخ وفات ۵۲۵ھ یا ۵۴۵ھ

شک کیساتھ درج ہے ، اور ص۱۴۹ مین قطعیت کیساتھ ۵۴۵ھ درج کی گئی ہی ،

میری تحقیق یہ ہے کہ حکیم سنائی نے اپنی مثنوی حدیقہ ۵۲۵ھ مین تمام کی ، اس وقت انکی

عمر ساٹھ برس تھی، اس لیے انکی پیدائش کا سال ۴۶۵ھ ہوگا، اور انکی وفات کا سال بروایت صحیح ۵۲۵ھ ہے،

نفحات الانس وغیرہ مین انکی وفات ۵۲۵ھ لکھی گئی ہے، لیکن یہ بدلائل قطعاً غلط ہے، مین نے معارف (مارچ ۱۹۳۳ء) مین "حکیم سنائی کے سنین عمر" پر ایک مدلل مضمون لکھا ہے جس کو مزید تحقیق مطلوب ہو، وہ مضمون مذکور کی طرف رجوع کرے،

ص ۱۰۲ ابوطاہر بن علک کا ذکر طبقات الحنابلہ ابن رجب مین بضمن ترجمہ ابوالوفاء ابن عقیل بغدادی حسب ذیل ہے،

"وفی ھذہ السنۃ توفی ابوالطاہر بن علک وکان من صدور الشافعیۃ و اکابر المتمولین، فشیعہ نظام الملک وارباب الدولۃ ودفن بتربۃ ابی اسحٰق الشیرازی، وجاء السلطان الی القبر بعد دفنہ"

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ وہ شافعیون کے صدر اور اپنے وقت کے بڑے دولتمندون مین سے تھے، اور اس رتبہ کے تھے کہ نظام الملک اور ارباب مناصب نے ان کے جنازہ کی مشایعت کی، اور خود سلطان ملک شاہ ان کی قبر پر حاضر ہوا،

ص ۱۲۲ محمد خازن کا مستقل ترجمہ کو نہین ملتا، لیکن ابوالفتح عبدالرحمان خازنی نے میزان الحکمۃ (نسخہ جامع مسجد بمبئی) مین اپنے آقا علی کے باپ کا نام محمد الخازنی بتایا ہے، مولی الشیخ العمید الماضی ابی الحسن علی بن محمد الخازنی رحمہما اللہ تعالی، ابوالفتح خازنی نے یہ کتاب ۵۱۵ھ مین لکھی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اس سنہ سے پہلے محمد خازنی اور اس کا بیٹا علی دونون وفات

پا چکے تھے، شہرزوری اور بیہقی مین اس علی الخازنی کو مروزی لکھا گیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ
وہ مرو کا باشندہ تھا، نظام الملک طوسی (ص۴۱۶ کانپور) کے مصنف نے معلوم نہین ابوالفتح خازنی
کے آقا کا نام کسکو یہ ابوعلی خازن رئیس مرو، کس طرح بتایا ہے، بہرحال ممکن ہو کہ یہی محمد خازنی مروزی محمد خازن ہو

ص۱۴۸، مظفر کی وفات کی تاریخ ۵۱۰ھ کے بعد قرار دیگئی ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ اوسکی
تاریخ وفات ۵۰۶ھ (جبکہ نظامی عروضی اس سے اور خیام سے ملا تھا) اور ۵۱۵ھ کے درمیان ہے،
کیونکہ عبدالرحمان خازنی نے میزان الحکمۃ مین جسکو اس نے ۵۱۵ھ مین تالیف کیا ہے، لکھا ہے کہ
مظفر نے اپنی کتاب ناتمام چھوڑ کر وفات پائی، (فصل خامس مقدمہ میزان الحکمۃ للخازنی)

ص۱۷۸ مصادرات اقلیدس، لفظ "مصادرات" اصطلاحاً کسی علم کے ان مبادی
اور مقدمات پر بھی بولا جاتا ہے، جن کے تسلیم کرنے پر اس علم کے مسائل اور مطالب کا ثبوت موقوف
ہو، اسلئے اقلیدس کے ان تشریح طلب مقدمات کو مصادرات کہتے ہین جن کو بوقت استدلال
تسلیم کر لیا جاتا ہے، اور ان کا ثبوت کسی اور مقام پر دیا جاتا ہے، (دیکھو کشاف اصطلاحات الفنون
تھانوی جلد اول صفحہ ۹)،

خیام کی کتاب کا موضوع اقلیدس کے انھین تشریح طلب مبادی کی تحقیق و اثبات ہے،
اقلیدس کے مصادرات کی شرح مین ابن ہیثم مصری الموجود ۴۳۶ھ کی ایک کتاب ہے،
جس کا ذکر قفطی نے اخبار العلماء مین (ص۱۶۷ مصر) اور ابن ابی اصیبعہ نے تاریخ الاطباء مین (جلد
۲ ص۹۷ مصر) کیا ہے، خوش قسمتی سے یہ کتاب ہمارے ملک کے مشہور کتبخانہ رامپور کے فن ریاضی
عربی (ص۵۵) مین شرح المصادرات کے نام سے موجود ہے، جس کی ضخامت ۲۲۴ صفحے ہے

دوسری کتاب، اس فن پر خواجہ نصیر طوسی المتوفی ۶۷۲ھ کی کتاب المصادرات کے نام سے اسی کتبخانہ کے فن ریاضی کے ۶۳ مین موجود ہے، اسکی ضخامت پچاس صفحون کی ہے،

ان دونون کتابون سے ثابت ہوتا ہے کہ مصادرات کا لفظ "صدور" سے نہین، بلکہ صَدْر (سینہ یا آگے) سے ماخوذ ہے، اس کا اطلاق ان مقدمات پر ہوتا ہے، جو اکثر مقالون سے پہلے مذکور ہوتے ہین، ابن ہیثم نے مقالۂ اولیٰ کی شرح کے بعد لکھا ہے "فقد اتینا علی شرح مصادرة المقالة الاولیٰ من کتاب اقلیدس فی الاصول" مقالۂ حادیہ عشر کے خاتمہ پر ہے "ھذا ما ذکرہ اقلیدس فی صدر المقالة الحادیة عشر ولم یقدم فی صدر المقالة الثانیة عشر ولا الثالثة عشر شیئًا من المقدمات لانہ استغنی بما قدمہ فی صدر الحادیة عشر عن تقدیم غیرہ فلنختم کتابنا عند ھذا القول، تم کتاب شرح مصادرات اقلیدس"

محقق طوسی نے بھی اپنی کتاب کے دیباچہ مین مصادرات کا اطلاق ہر مقالہ کے ابتدائی مقدمات پر کیا ہے، اور لکھا ہے کہ اس فن پر مجھ سے پہلے تین صاحبون نے بحث کی ہے، ان مین پہلا شخص ابوعلی بن ہیثم مصری ہے جس نے اقلیدس کے مصادرات کے بدلہ اپنی طرف سے نئے مصادرات قائم کئے ہین، جو وضاحت وعدم وضاحت مین اقلیدس کے مصادرون کے قریب قریب ہین، دوسرا شخص الحکیم العالم ابوالفتح الخیامی ہے، جس نے ان مصادرون پر اپنے براہین ایسے مقدمون پر مبنی کئے ہین جو اقلیدس کے بیان کردہ مصادرون سے زیادہ واضح نہین ہین، اور تیسرا شخص فاضل عباس بن الجوہری ہے، جس نے ان کو ایسے مقدمون

پر مبنی کیا ہے جنکا سراسر مغالطہ ہونا، اہل عقل و دانش پر پوشیدہ نہین،

محقق طوسی نے اپنی اس کتاب مین اس کے بعد ہر مصادرہ کی نسبت پہلے ان فاضلون کی رائین نقل کی ہین، اور پھر اپنا طریقۂ اثبات پیش کیا ہے،

محقق کی اس کتاب کا وہ فقرہ جس مین خیام کی کتاب شرح مصادرات پر رائے ہے، حسب ذیل ہے،" ومنھم من اقام علیھا برھانا مبنیا علی مقدمۃ لاینقد مھا الی الوضوح والجلاء وھو الحکیم العالم ابوالفتح الخیامی" (دیباچہ)

محقق طوسی کی تصنیف کا یہ نسخہ جس نسخہ سے منقول ہے وہ ۷۰۹ھ مین شہر تبریز[1] مین لکھا گیا تھا یعنی مصنف کی وفات کے ۳۷ برس بعد،

اس حوالہ سے خیام کی اس تصنیف" شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس" کی نسبت قدیم اور معتبر سند بھی ہاتھ آتی ہے،

محقق طوسی نے اپنی دوسری تصنیف تحریر اقلیدس مین بھی اکثر مقالون کے شروح مین یہ مصادرات، بنام صدر لکھے ہین،

ص۱۸۲، میزان الحکمۃ للخازنی، ہندوستان مین اس کتاب کے جن دو نسخون کا پتہ ہم کو چلا ہے، ان کے علاوہ ایک تیسرے نسخہ کا پتہ روسی مستشرق این۔ خانیکوف روسی سفیر متعین تبریز نے آج سے چھہتر[2] برس پہلے ۱۸۵۷ء مین دیا تھا، اس نے اس کتاب کے ابتدائی ابواب کا عربی متن اپنے فرنچ

---

[1] مولوی امتیاز علی خان صاحب عرشی ناظم کتب خانۂ ریاست رامپور کا ممنون ہون کہ انھون نے میری فرمایش پر ابن ہیثم اور طوسی کی ان کتابون کے دیباچون کے اقتباسات نقل کر کے مجھے بھیجے،

ترجمہ کے ساتھ امریکہ کی اورینٹل سوسائٹی مین پیش کیا تھا، سوسائٹی مذکور نے عربی متن کو انگریزی ترجمہ کے ساتھ اپنے جرنل کی چھٹی جلد مین سنہ ۱۸۹۰ء مین شائع کیا، اس متن مین خیام کا یہ رسالہ جواب چھپ رہا ہے، شامل نہین،

سوسائٹی کی طرف سے سوسائٹی کے بعض فضلا، نے آخر مین اس کتاب پر کچھ حواشی بھی لکھے ہین، جنہین سے ایک مین (ص۱۱۲) الخازنی کی شخصیت دریافت کرنے کی بھی کوشش کی ہے، اور چند یورپین افاضل کی کتابون سے یہ ظاہر کیا ہے کہ یا تو یہ ابوجعفر خازن ہے، جو ہیئت و فلکیات کا امام تھا، اور یا الحسن بن ہثیم ہے جس کو یورپین لہجہ مین "الزین" ALHAZEN کہتے ہین، لیکن یہ تمام کاوشین بے سود ہین، اور اس زمانہ کی تحقیقات ہین، جب یورپ اور امریکہ مین مشرقیات کا پایہ چندان بلند نہ تھا،

الحسن ابن ہثیم کو "الزین" بنا کر خازنی سمجھنا، تو صریح حماقت ہے، البتہ ابوجعفر خازن کا نام لیا جا سکتا ہے، مگر ظاہر ہے کہ یہ خیام وغیرہ سے بہت پہلے گذرا ہے، اس کا نام ابن ندیم کی کتاب الفہرست مین ہے، جو ۳۷۷ھ مین تالیف ہوئی ہے، (ابن ندیم ص۳۷۱ و ص۳۹۳ مصر) اور خود خیام نے اپنے جبر و مقابلہ مین گذشتہ فضلاء مین اسکا ذکر کیا ہے، (ص۲ پیرس) اور یہ خازنی سلطان سنجر سلجوقی (۵۱۱ھ - ۵۵۲ھ) کا معاصر ہے، مصنف نے اپنا نام خود دیباچہ مین دیدیا ہے، اور وہ حسب ذیل ہے،

"عبد الرحمان الخازنی مولی الشیخ العمید الماضی ابی الحسن علی بن محمد الخازنی"

اس کا حال بیہقی نے تتمۃ صوان الحکمۃ مین اور شہرزوری نے روضۃ الافراح فی تاریخ الحکما مین لکھا ہے، شہرزوری مین ہے،

ابوالفتح عبد الرحمان الخازن کان غلاما حبشیا رومیا لعلی الخازن المروزی وحصل

علوم الهندسة وکمل فیها والمعقولات[1] ما وافقت طبعه مع جهده فی تحصیلها وهو الذی

صنف الزیج السنجری وجمیع ما فیه من الاوساط والتعدیلات فیه بحث الا فی تقویم عطارد

فی حال رجوعه فانه موافق الرویة والامتحان، وکان نقی الجیب عن الاطماع الخسیسة

وبعث الیه السلطان سنجر الف دینار فردها وقال لا احتاج الیه وبقی لی عشرة دنانیر،

وتکفینی کل سنة ثلاثة دنانیر ولیس یبقی فی تلک الدار الا سنّور وکان یاکل اللحم

فی کل اسبوع ثلاث مرات، ویتغدی کل یوم بجرد قتین، وبعثت الیه زوجة الامیر

الف دینار فقالت یا اخی اقبل هذه منی، فردها ایضا وکان یلبس لباس الزهاد ولا یاکل

الا طعام الابرار، والحکیم الحسن السمرقندی من جملة تلامیذه، (نیز دیکھو درة الاخبار صفحہ ۱۱۸ لاہور)

خازنی کی زیج کا نسخہ برٹش میوزیم لائبریری مین موجود ہے، مگر اسمین عبد الرحمان خازنی کی کنیت "ابو منصور" لکھی ہے،[2]

خازنی نے اپنی اس کتاب مین "آلۂ ترازو" کے سابق محققین و مصنفین کے نام گنائے ہین؛

اور یونانیون کے بعد اسلامی عہد کے حکما، کی نسبت اس کے الفاظ یہ ہین،

ثم نظر فیه من المتاخرین فی ایام المامون سند بن علی و یوحنا بن یوسف و احمد

بن الفضل المسّاح، وفی ایام السامانیة محمد بن زکریا الرازی وعمل فیه رسالة ذکرها

فی کتاب الاثنی عشر وسماه المیزان الطبعی، وفی ایام الدولة الدیلمیة کان ینظر فیه

ابن العمید والفیلسوف ابن سینا و یمیزان الجرم الممتزج علما وحکما ولم یصنفا فیه

تصنیفا وفی ایام آل ناصر الدین نظر فیه ابو الریحان ورصد فیه نسب اجرام الفلزات

[1] کذا،

[2] مختصر فہرست لائبریری مذکورہ ای، جی، ایس، واڈ ایڈورڈس ۱۹۱۲ء صفحہ ۳۹،

والجواهر واستخرج لتمییز بعضها عن بعض حکماً وعلماً لاسبکاً وتخلیصاً، طرقاً حسابیة،

ومن هولاء المذکورین من زاد فیه کفة ثالثة مزدوجة مع احدی الکفتین

لمعرفة زنة سقدار شول احدی الکفتین فی الماء وسهلوا بذلک الزیادة بعض التسهیل

ثم فی هذه الدولة القاهرة ثبتها الله تعالیٰ نظر فیه الامام ابوحفص عمر الخیامی وحقق القول

فیه وبرهن علی صحة رصده والعمل به لماء معین دون میزان معلم وکان معاصره

الامام ابوحاتم المظفر بن اسماعیل الاسفزاری ناظرا فیه مدة احسن نظر ومتأملاً فی صنعته ومتانقا

فی حدته سعی فی تسهیل العمل به علی من اراده وزاد فیه منقلتین للتمییز بین جوهرین

مختلطین واشار الی امکان وجود مراکز الفلزات علی عموده استقراء ورصداً الماء معین

الا انه لم یشر الی کمیة ابعادها عن المحور اجزاء وعدداً ولا الی شیٔ من اعمالها سوی

شکل المیزان وسماه میزان الحکمة، ومضی الی رحمة الله تعالیٰ قبل اتمامه وتدوینه

(الفصل الرابع من المقدمة من نسخة خانیکوف المطبوعة ص ۱۳و۱۴)

(المجلد السادس من مجلة الجمعیة الشرقیة الامریکانیة)

اس کے بعد کی فصل خاص میں خازنی اپنا ذکر کرتا ہے، وبعد جمیعهم نقول الخازنی....

.... پھر اپنے عہد کے سلطان سنجر کا ذکر کرتا ہے،

ویمن دولة السلطان الاعظم شاهنشاه المعظم مالک رقاب الامم سید سلاطین

العالم سلطان ارض الله ناصر دین الله حافظ عباد الله ملک بلاد الله معین خلیفة الله معز الدنیا

والدین کهف الاسلام والمسلمین عضد الدولة القاهرة وتاج الملة الزاهرة ومغیث الامة

الباهرة ابی الحارث سنجر بن ملکشاہ بن الپ ارسلان برہان الدین امیر المومنین ادام اللہ سلطانہ وضاعف اقتدارہ . . . . وصنفت کتابا فی میزان الحکمۃ لخزانتہ المعمورۃ فی شہور سنۃ خمس عشرۃ وخمسمائۃ لہجرۃ نبینا محمد المصطفی صلعم . . . . .

(نسخہ مطبوعہ خانیکوف ص۱۵ جرنل آف دی امریکن اورنیٹل سوسائٹی جلد ۶ ۱۸۶۰ء)

ص ۲۲۱ (حاشیہ) معیار الاشعار کو فخری بن محمد امیری الہروی (معاصر شاہ حسن ارغون شاہ سندھ ۹۲۸ھ ۹۶۲ھ و شاہ محمد عیسیٰ ترخان ۹۶۲ھ ۹۷۴ھ) نے بھی اپنی کتاب صنائع الحسن مین خواجہ نصیر الدین طوسی کیطرف منسوب کیا ہے،

(دیکھو فہرست کتبخانۂ مشرقی بانکی پور پٹنہ جلد ۹ مخطوطات فارسی ص۵۶ و ۶۲)

کتاب معیار الاشعار کے دیباچہ مین مصنف کا کوئی نام نہین ہے، اور نہ کسی تاریخ کا ذکر ہے صرف اس رسالہ کی تالیف کا باعث "دوستون کا التماس" لکھا ہے، مگر اثنائے کتاب مین قوافی کی بحث مین ایک جگہ مصنف نے کمال اسمٰعیل اصفہانی کے ایک قصیدہ کا اس طرح ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قصیدہ کی تالیف کے زمانہ مین یہ رسالہ لکھا گیا ہے عبارت یہ ہے

"مثال تغییر ردیف بطریق بدعت آنست کہ کمال اصفہانی درین روزگار در قصیدہ کہ بعضے را از اشعار ردیف می آمد کردہ است و بعضے را می آید آوردہ است و مطلع قصیدہ این است"

سپیدہ دم کہ نسیم بہار می آمد — نگاہ کردم و دیدم کہ یار می آمد

کمال کا یہ قصیدہ قاضی رکن الدین ابو العلا مسعود صاعدی اصفہانی کی مدح مین ہے (دیوان کمال ص۲۰ بمبئی) قاضی رکن الدین مسعود صاعدی کا زمانہ ۶۱۵ھ سے شاید ۶۲۲ھ تک معلوم ہے ۶۱۵ھ

مین اصفہان پر رکن الدولہ نے قبضہ کیا تھا، اور قاضی صاحب بھاگ کر اتابک سعد زنگی کے پاس چلے گئے تھے، (ابن خلدون ص ۱۱۰ ج ۵ مصر) وہ سلطان جلال الدین خوارزم شاہ المقتول سنہ ۶۲۸ھ کی واپسی اصفہان کیوقت تک جو غالباً سنہ ۶۲۲ھ مین ہوئی تھی، زندہ تھے (تاریخ گزیدہ ص ۵۰۲) قاضی صاحب خود بھی اتابک کے پاس سے شاید سنہ ۶۲۲ھ سے کچھ آگے یا پیچھے واپس آئے تھے، چنانچہ سلطان کیطرح قاضی صاحب کی واپسی پر بھی مبارکباد کا قصیدہ کمال کے دیوان مین موجود ہے، کمال کی وفات تاتاریون کے حملۂ اصفہان مین ہوئی، جس کا زمانہ سنہ ۶۲۵ھ ہے،

اب قاضی صاعدی کی مدح مین کمال نے اپنا یہ قصیدہ شاید سنہ ۶۱۵ کے پہلے سے لیکر سنہ ۶۲۵ھ سے پہلے تک کہا ہوگا اور معیار الاشعار کی عبارت بالا پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ معیار الاشعار کی تصنیف کے وقت ہی یہ قصیدہ کہا گیا ہے، بنابرین یہ اسی عہد کی تالیف ہوگی اور خواجہ نصیر طوسی کی تاریخ ولادت سنہ ۵۹۷ھ ہے، اسلئے سنہ ۶۱۵ھ مین انکی عمر اٹھارہ برس کی اور سنہ ۶۲۲ھ مین ۲۵ برس کی ہوگی، اگر یہ عمر علم کی پختگی کے لحاظ سے عموماً ایسی نہین ہوتی جسمین دوست اصرار کریں کہ کسی شخص سے کوئی کتاب تصنیف کرنے کی خواہش کرین جیسا کہ معیار کے دیباچہ مین ہے "بالتماس بعضے دوستان مرتب کردہ شد" بنابرین ان تاریخی قیاسات کی صحت کی صورت مین خواجہ کی طرف اس تصنیف کی نسبت اسناد کی غیر موجودگی مین مشکوک معلوم ہوتی ہے، اور اگر اسناد موجود ہون تو اُن کے اوائل عمر کی تصنیف ہوگی،

صفحہ ۲۵۱، کمال اسمٰعیل اصفہانی کی تاریخ وفات دولتشاہ نے اپنے تذکرہ مین اوکتائی قاآن کے اصفہان مین قتل عام کے وقت سنہ ۶۳۵ھ مین قرار دی ہے (صفحہ ۱۵۲ و صفحہ ۱۵۳ گب) مگر مرآۃ العالم مین سنہ ۶۳۹ھ خلاصۃ الافکار مین سنہ ۶۲۸ھ (ان دونون حوالون کے لیے دیکھو ریو[۲]

ص۵۸۱) اور ید بیضا علامہ آزاد بلگرامی مین ۶۲۶ھ لکھا ہے،

سلطان جلال الدین خوارزمشاہ ۶۲۱ھ مین ہندوستان سے واپس گیا، اور ۶۲۲ھ اور ۶۲۳ھ مین اس نے تفلیس اور آذربائیجان فتح کیا، اور چند روز آکر اصفہان مین قیام کیا، اُسکی اس مختصر قیام کے زمانہ مین کمال نے ایک قصیدہ لکھا ہے جسمین ہندوستان سے واپسی، اور تفلیس واران کی فتح کا تذکرہ آیا ہی جس سے ثابت ہی کہ شاعر اس وقت تک زندہ تھا (دیکھو تاریخ جہانکشای جوینی جلد دوم صفحہ ۱۶۵ گب) اس قصیدہ کا مطلع یہ ہے،

بسیط روی زمین گشت باز آبادان	بیمن سیر سپاہ خدایگان جہان

اسی مین یہ دو شعر ہین،

براق عزم تو گامے کہ برگرفت زہند	نہاد گام دوم بر اقاصی اران
کہ بود جز تو ز شاہان روزگار کہ داد	قضیم اسب نہ تفلیس و آب از عمان

یہ قصیدہ جہانکشا مین نقل کیا ہے، اور پورا قصیدہ اس کے مطبوعہ دیوان کے صفحات ۹۶ اور ۹۷ مین موجود ہے،

اصفہان پر تاتاریون کا حملہ رمضان ۶۲۵ھ مین ہوا ہے، چنگیز خان نے ۶۲۴ھ مین وفات پائی اور اس کے نیکدل بیٹے اوکتائی قاآن نے ۶۲۶ھ مین باقاعدہ تخت حکومت پر جلوس کیا، اصفہان پر اوکتائی قاآن کے عہد مین کسی تاتاری حملہ اور قتل عام کا ذکر تاریخون مین نہین ملتا اس بنا پر یہی سمجھنا قرین قیاس ہے کہ کمال نے ۶۲۵ھ (چھ سو پچیس) کے حملۂ تاتار مین شہادت پائی، اور شاید ۶۲۵ھ کا عدد ۶۳۵ھ مین ملتبس ہو گیا ہو،

متن کتاب ہذا مین (صفحہ ۲۵) دولتشاہ کی پیروی مین کمال کی تاریخ وفات ۶۳۵ھ لکھی گئی ہے، فلیتامل،

صفحہ ۲۷۸، خواجہ نصیر الدین طوسی کی ولادت، متفقاً ۵۹۷ھ مین اور وفات ۶۷۲ھ مین ہوئی، (دیکھو فوات الوفیات کتبی، وہفت اقلیم امین رازی) مگر تعجب ہے کہ ریو نے ۵۷۰ھ تاریخ ولادت اور ۶۹۲ھ تاریخ وفات لکھی ہے (برٹش میوزیم کیٹلاگ جلد ۲ صفحہ ۴۴۱) جس کی کوئی سند نہین معلوم،

درۃ الاخبار (طبع لاہور) کے فاضل محشی نے تاریخ گزیدہ کے حوالہ سے لکھا ہے (صفحہ ۱۳۳) کہ "وعمرش بقول صاحب گزیدہ ۵ ۷ سال و ۷ ماہ و ۷ روز بود" مگر مجھے گزیدہ مین اس قسم کا کوئی بیان نہین ملا، (دیکھو تاریخ گزیدہ صفحہ ۵۸۱ و صفحہ ۶۵۷ و صفحہ ۸۱۱) البتہ ہفت اقلیم امین رازی مین یہ لکھا ہے کہ "مدت عمرش ہفتاد وہفت سال ہفت ماہ وہفت روز بودہ" (نسخہ قلمی ندوۃ العلماء) لیکن در حقیقت یہ مدت عمر ۵ ۷ برس، ۷ مہینے اور ۷ روز ہونی چاہیے کہ امین رازی نے ۱۱ جمادی الاولی ۵۹۷ھ کی تاریخ ولادت اور ۱۸ ذیحجہ ۶۷۲ھ کی تاریخ وفات نقل کی ہے، اور یہ کل مدت اسی قدر ہوتی ہے، مین نے (صفحہ ۲۷۸ مین) خواجہ کی عمر ۷۷ برس لکھدی ہے، جو تصحیح طلب ہی، درحقیقت کچھ کم چہتر برس ہوئی،

صفحہ ۲۸۶ و ۲۹۱، محمد بن بدر جاجرمی، ملک الشعراء بدر الدین جاجرمی کا لڑکا تھا، بدر جاجرمی خواجہ بہاؤ الدین جوینی (عطا ملک جوینی کے باپ) کا مداح وشاعر تھا، بہاؤ الدین جوینی نے ۶۵۱ھ مین وفات پائی ہے، بدر جاجرمی کا حال دولتشاہ نے لکھا ہے، (صفحہ ۲۱۹ گب) مگر کوئی تاریخ نہین

لکھی ہے، اس کے بیٹے محمد مصنف مونس الاحرار کا حال کہین نہین ملا،

ص ۲۹۲، مونس الاحرار فی دقائق الاشعار محمد بن بدر جاجرمی کے تذکرہ مونس الاحرار کا ذکر ڈاکٹر سر ڈینی سن راس نے اسکول آف اورنٹیل اسٹڈیز کے ایک بلیٹن مین اپنے ایک مضمون "رباعیات عمر خیام اور الحاق" مین کیا ہے۔ اس مین سے صرف مونس الاحرار کا تذکرہ معارف جلد ۲۱ نمبر ۳ (مارچ ۱۹۲۸ء) صفحہ ۲۱۰ مین حسب ذیل چھپا ہے،

اس قلمی نسخہ کا نام مونس الاحرار ہے، پانچ سو صفون کی کتاب ہے، تالیف کا سال ۷۴۱ھ ہے، اس مین قدیم شعراء سے لیکر مصنف کے وقت تک کے نامی شعراء کے کلام کے انتخابات موجود ہین، مصنف کا نام محمد بن بدر جاجرمی ہے، اور لطف یہ ہے کہ یہ نسخہ از اول تا آخر خود مصنف کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے، اس کا خط نہایت صاف ہے،

ص ۳۳۲ بعض مصنفین کی تقلید مین ہم نے ذخیرۂ خوارزمشاہی کو سلطان علاء الدین خوارزمشاہ (۵۶۸ء ۵۹۶ھ) کے عہد کی تصنیف بتایا ہے، لیکن یہ صحیح نہین، اس کا مصنف ابو ابراہیم اسماعیل بن حسن جرجانی ۵۰۴ھ مین خوارزم آیا تھا جیسا کہ اس کتاب کے دیباچہ مین ہے، اور سلطان قطب الدین ابو الفتح محمد بن نوشتگین (۴۹۱ھ ۵۲۱ھ) کے نام پر لکھی گئی ہے، (دیکھو ریو کی فہرست برٹش میوزیم لائبریری ج ۲ ص ۴۶۶) خود مصنف کی وفات ۵۳۱ھ مین ہوئی ہے (دیکھو معجم البلدان یاقوت لفظ جرجان) البتہ اسکی دوسری تصنیف خفی علائی سلطان علاء الدین اتسز خوارزمشاہ (۵۲۱ھ ۵۵۱ھ) کے نام پر شاید اسکی شہزادگی کے زمانہ مین لکھی گئی ہے، ان دونون کتابون کے خطبے بانکی پور کیٹلاگ (جلد ۱۱ ص ۳ اور ص ۷) مین مذکور ہین، تمت

کتاب خیام کی فہرستین

(۱) فہرست اسماء

یعنی

وہ اشخاص جنکے نام اس کتاب مین آئے ہین، لیکن خیام کا نام اور تخلص اس فہرست مین شامل نہین ہے

متن کا ہندسہ جلی اور حاشیہ کا خفی ہے

(۲) فہرستِ اقوام و قبائل

یعنی

(وہ قومیں اور خانوادے جن کے نام اس تصنیف میں آئے ہیں)

(۳) فہرست کتب

(یعنی وہ کتابیں جنکے نام اس تالیف کے متن یا حاشیہ میں آئے ہیں)

تصحیح غلط

غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر
ابوالقاسم	ابومحمد القاسم	۲ و ۳	۱۴ و ۴	بار	چار	۲۲۱	۱۱
ابوالفتح	الفتح	۳	۲	بگوی	گوئی	۲۳۶	۱۳
سنہ ۵۵۰ھ	سنہ ۵۵۲ھ	۷ و ۲۵	۵ و ۱۲	جسریدۃ	خسریدۃ	۲۴۳	۱۲
سنہ ۴۲۴ھ	سنہ ۶۲۴ھ	۷	۱۰	سنہ ۱۸۹۸ء	سنہ ۱۸۹۷ء	۲۶۵	۲
مجمع الغرائب	مخزن الغرائب	۸ و ۲۴	۲ و ۱۶	بدر	ابن بدر	۲۸۴ و ۲۸۵	۴ و ۱ (حاشیہ)
جامع التواریخ	فردوس التواریخ	۹	۱۶	اسکندریہ ہ	اسکندریہ کا	۳۱۵	۵
سنہ ۵۴۵ھ	سنہ ۵۴۹ھ	۱۴	۵	دوسرا نہین	دوسرا معبود نہین	۳۲۲	۱۵
کتابین	باتین	۱۳	۱۸ (حاشیہ)	ان کے حکمار	ان حسکمار	۳۲۹	۲
سنہ ۸۱۶ھ	سنہ ۸۱۷ھ	۱۹	۹	بن دایہ	دایہ	۳۳۶	۸
علی	محمد	۲۹	۹	زہاد عباد	زہاد و عباد	۳۴۳	۴
سب سے پہلی	ابتدائی	۳۷	۱۷	ظہور	طہور	۳۴۸	۱
تولا تھا	ناپا تھا	۴۳	۱۰	سنہ ۹۱۲ھ	سنہ ۹۱۱ھ	۳۷۲	۱۴
سنہ ۴۱۱ھ	سنہ ۵۱۱ھ	۵۸	۱۳	الرداع	الوادع	۳۸۱	۱۵
عبدالملک	عبدالکریم	۶۵	۹	اسمرلوجود	اسم الوجود	۳۸۷	۲
سنہ ۴۴۰ھ	سنہ ۴۲۸ھ	۸۳	۱۲ (حاشیہ)	کلا منہ	کلا منا	۳۹۵	۴
بعد	ساتھ	۹۴	۱۴	لقیبا	لقبا	۳۹۸	۱ (حاشیہ)
سنہ ۳۶۷ھ	سنہ ۳۸۸ھ	۱۲۱	۷	نطالمهم	نطالبهم	۴۰۴	۱۰
سے نام سے	کے نام سے	۱۳۰	۸	بیلا	بلا	″	۱۲
اُسکا	اُن کا	۱۴۲	۱۶	مقترنہ	مقترنۃ	۴۰۵	۱۳
خمس وعشرۃ	خمس عشرۃ	۱۸۲	۱۰	عنبا	عنها	۴۰۹	۱۳
سے سنہ ۶۴۶ھ	اور سنہ ۶۴۶ء	۲۱۴	۱۴				